This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
AH 6R2Z B

Digitized by Google

17.47

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Juste-Milieus

in der

deutschen Philosophie

gegenwärtiger Zeit.

Von

Anton Günther.

Qui diem sapit — Domino sapit.
ad Rom. 14.

Wien, 1838.

Fr. Beck's Universitäts-Buchhandlung.

Digitized by Google

Motto.

Zum Begriffe des Geistes gehört offenbar das Wissen von Sich; der Unbewußte aber weiß nicht von sich; er ist also in Geistesabwesenheit. Dieser angeschaute Selbstverlust ist das Subject, welches im Begriffe steht, lächerlich gemacht zu werden; so nämlich sieht ihn Der, welcher lachen will. Indem nun dieser gegen ihn verfährt, thut er ihm das Unrecht an: daß er den angeschauten Selbstverlust recht bemerklich macht, indem er das Bewußtseyn hervorhebt, welches doch jenem, als wissendem Geiste, nothwendig zugeschrieben werden muß, welches derselbe aber thatsächlich nicht hat.

Darum lehnt Herr Lächerlich natürlich diese Zumuthung ab, und Herr Lacher begnügt sich damit: das Publikum auf seine Seite zu ziehen; indem Jedermann Lächerlichs Geist doch als einen vernünftigen kennt, und ihm daher das Selbstbewußtseyn aufbürdet, er mag es nun annehmen oder nicht.

Dr. A. Ruge's
komischer Anhang in dessen neuer Vorschule zur Aesthetik.

Rec. Sept. 2, 1878.

27, 153

Digitized by Google

Vorwort und Einleitung.

Mit dieser Schrift beginnen wir das Versprechen zu halten, welches wir uns selber vor langer Zeit gemacht haben, und womit wir zugleich einem gleich alten Wunsche Jener aus unsern Gönnern entgegenkommen, denen die bisherige psychologische Grundlage unseres Dualismus, im Gegensatze zum Monismus des Gedankens und seiner breiten Basis, zu epitomistisch und fragmentarisch erschien, um sowohl sich selber mit ihr begnügen, als auch für die darüber erbaute Creationstheorie außer aller Furcht seyn zu können.

Wir sind jenen Theilnehmern um so größeren Dank für ihre anhaltende Nachsicht schuldig; als sie jene Grundlage bei aller Unvollendung doch nie als eine solche behandelten, die auf schwachen, weil vorphilosophischen Füßen stehe; und daher auch es uns nie übel auslegten, wenn wir bei aller Voraussetzung jener noch unvollendeten Grundlage, doch an den gangbaren Verhandlungen des gelehrten Tages von unserem dualistischen Standpuncte aus, unmittelbaren Antheil nahmen, wie dies der Fall war sowohl in dem Streite der confessionellen Symboliker als in dem der Repräsentanten göttlicher und menschlicher Persönlichkeit auf monistischer Grundlage.

Wir müssen aber ihre Nachsicht hier abermal in Anspruch nehmen, denn wir beginnen ja nur unser Wort zu halten, und diese Schrift

Digitized by Google

selbst ist daher bloß als eine historische Einleitung hinzunehmen zu einer Theorie des Gedankens oder des Bewußtseyns, die ihr sobald als möglich nachfolgen soll.

Wir hatten nämlich bei unserem Vorhaben besonders darauf zu sehen, daß uns nicht mit Recht der Vorwurf gemacht werde: die Literatur der Gegenwart über denselben Gegenstand vernachlässigt zu haben.

In jener aber nahmen seit einiger Zeit gerade die Ausgleichungen der Gegensätze in der deutschen Philosophie unter mancherlei Namen, als: Wendepuncte, Hauptprobleme, Vermittelungen, eine wichtige Stelle ein.

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit vorzüglich auf diese Versuche nicht bloß richten; sondern auch von diesen sogar den Titel für unsere gegenwärtige Arbeit entlehnen; so glauben wir darüber deßhalb gerechtfertigt zu seyn: weil wir auf diese Weise unsere Leser auf einen Standpunct stellen, der ihnen nicht bloß eine Uebersicht über das ganze Terrain des großen Kampfes, der in unsere schwülen Tage fällt; sondern auch eine Einsicht gewährt in die Bedeutung, welche die einzelnen Parteien mit dem Begriffe eines psychologischen Fundamentes für ihre jedesmalige speculative Unternehmung verbinden; und wie weit es überhaupt bei solcher Gestaltung der Gegenwart — mit jener Grundlegung bereits gekommen sey.

Die Schrift selbst zerfällt in zwei, dem Umfange nach sehr ungleiche Abtheilungen. Wie viele Gegensätze im Großen, so viele Vermittelungen im Ganzen.

Da aber der erste Gegensatz sammt seiner Vermittelung bereits als ein vielfach besprochener in der Gegenwart vorlag; so hatten wir über diesen nur noch unser Urtheil, in aller Kürze wohl, jedoch nicht ohne Berücksichtigung der früheren Verhandlung, hinzuzulegen. Unbesprochen aber stand noch der zweite Gegensatz sammt seiner Vermitte-

Digitized by Google

lung vor uns, daher die größere Ausführlichkeit von unserer Seite in der Darstellung beider Momente.

Dazu gesellte sich noch unsere Ansicht über die Unzulänglichkeit seiner Vermittelung. Wer aber Andern die Halbheit nachgewiesen, der thut wohl daran, wenn er wenigstens Fingerzeige gibt: Wie jene Halbheit zur Ganzheit werden könne.

Und so kamen wir abermal auf den Dualismus des Gedankens, nicht bloß als Grundlage der Creationstheorie, sondern auch als die eigentliche Central-Mitte der höchsten Gegensätze der Alleins- und der Allvielheits-Lehren, in der Speculation zu reden.

Endlich stießen wir noch in jener Tagesliteratur auf sehr determinirte Ausfälle gegen jene und ihre vorhandene Begründung, sowohl von katholischer als protestantischer Seite. Die Defensive, die wir in dieser Schrift dagegen einstweilen ergreifen, kann uns um so weniger als eine unzeitige verargt werden, als sie nur Defensive ist und noch keine Offensive — vor der beabsichtigten psychologischen Grundlegung — seyn kann.

Jene Ausfälle sind übrigens ganz geeignet, zur Lectüre den absonderlichen Freunden der streitenden Kirche in loco, als eifernden Brüdern in Christo, recommandirt zu werden. Sie werden so gut wie wir daraus ersehen: wie großmüthig sie zeither mit Unser einem verfahren sind, wenn sie ihm bloß die nota ignominiae von der Moldau und vom Nieder-Rhein von Rückwärts angeheftet haben. Wir glauben aber Ihnen in der Großmuth nicht nachzustehen, wenn wir sie versichern: daß wir uns noch keine Minute lang haben freuen können, so oft das bekannte weltsinnige Sprichwort von kleinen und großen D. mit verkehrtem und unverdientem Schicksale in Erfüllung gegangen: sey's nun, daß man auch anderswo, nicht bloß in Nürnberg, Niemanden früher henkt, als bis man ihn hat; oder daß man ihn laufen läßt, damit er sich in seiner Selbstvergessenheit noch mehr verlaufe als bisher, und

Digitized by Google

so zum Opfer einer höheren Halsgerichtsordnung desto sicherer heranreife.

Was aber unsere imponderablen Sympathien in distans mit verstümmelten literarischen Leichnamen betrifft; so können wir alle Stunde Rede und Antwort stehen Jedem, dem das Recht und die Macht zusteht, sie uns abzufordern.

Wien, am Festtage des heil. Leopolds,
March. et Patron. Austr. 1837.

Der Verfasser,
Weltpriester.

Digitized by Google

Inhaltsanzeige.

Vorwort und Einleitung

zum

historischen Theile der Theorie des Bewußtseyns.

Erster Abschnitt.

Erstes Just-milieu des ersten Gegensatzes

Seite

als Vermittlung der Freiheits- und Nothwendigkeits-Systeme in der Alleinslehre (Pantheismus) — dargestellt in Herrn Weiße's Metaphysik. Beurtheilung derselben mit besonderer Rücksicht auf den Begriff des Selbstbewußtseyns . . . . . 5—124

Schluß-Bemerkungen zur neuesten Freiheits- und Nothwendigkeitstheorie von P. Romang . . . . . 124—142

Zweiter Abschnitt.

a) Zweiter Gegensatz.

Die Allvielheitslehre des modernen Atomismus (Monadismus) — dargestellt in Herrn G. Hartensteins Metaphysik. Einleitung zur Beurtheilung derselben bildet der Paralellismus desselben Gegensatzes aus der Geschichte der Philosophie alter und neuer Zeit 143—155

Die Beurtheilung selber mit besonderer Rücksicht auf die Eidolologie . . . . . 156—278

b) Zweites Just-milieu

als Vermittlung des Gegensatzes von Pantheismus und atheistischen Atomismus, dargestellt in Herrn J. Hillebrand's Encyklopädie gesammter Geisteslehre. Beurtheilung derselben mit gleicher Rücksicht auf die Idee der Ichheit . . . . . 278—355

Digitized by Google

Schluß-Abschnitt.

Seite

Einleitung hiezu macht die Hinweisung auf die rechte und gerechte Mitte und Vermittlung der Glieder desselben Gegensatzes, durch eine Creationslehre im Geiste des positiven Christenthums aufgefaßt 355—364

Berichtigungen der neuesten Bemängelungen an jener als dem zeither gemachten Versuche, und zwar von Dr. Sengler 366

von Dr. Baur 389

von Dr. Volkmuth 409

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Erstes Just-milieu des ersten Gegensatzes.

Man will es als eine gelungene Charakteristik der philosophischen Gegenwart angesehen und honorirt wissen, wenn man von dieser aussagt: daß in ihr der alte Gegensatz in der Speculation zwischen Realismus und Idealismus oder Objectivismus und Subjectivismus (in welchen der Criticismus auseinander gefahren) nach seiner Ausgleichung in der Indifferenz oder Identität beider abermal einem neuern Gegensatze (und zwar leider! auf der gemeinsamen Basis jener bereits errungenen Einheit) habe Platz machen müssen, und daß der anfangs neckische Zwist und Hader der beiden Glieder desselben bereits in einen so hartnäckigen Kampf auf Leben und Tod ausgeartet sey, daß jede der beiden Parteien der andern selbst das Recht zur Existenz schlechthin in Abrede stelle. Es sind nämlich die Anhänger des Freiheits- und des Nothwendigkeits-Systems der neu-schellingischen und alt-hegel'schen Schule, die, nach dem Hintritte des Stifters der letztern, gegen einander im Felde liegen, und wovon jene die Weltwerdung als freie That Gottes, diese dagegen als Product eines nothwendigen Prozesses im göttlichen Leben, verkündet.

Im Hintergrunde dieses Charaktergemäldes wird überdieß noch, als tragisches Resultat dieses Gedankenkrieges gleichsam als Leichenstein der feindlichen Brüder, hervorgehoben die gänzliche Verkennung der Aufgabe für die Philosophie unserer Tage, und hiemit die Unmöglichkeit zur Lösung derselben nach Kräften beizutragen, indem jene Aufgabe eben in der Vermittlung und Versöhnung des neuen Gegensatzes liege und in Vordergrund gestellt zu werden begehre.

Unstreitig müßte bei dieser Gelegenheit für den Wahrsager, der jene im Gewirre des Kampfes so ganz ignorirte Aufgabe allein erkennt und sich zu ihrer Lösung bekennt, das Verdienst desto größer für

Digitized by Google

Gegenwart und Zukunft ausfallen; wenn es mit jener Aufgabe eine gleiche Wichtigkeit hätte, wie es mit dem Streite der Repräsentanten jenes Gegensatzes seine Richtigkeit hat.

Denn nur von der Wichtigkeit des Gegensatzes kann die Wichtigkeit seiner Vermittlung als Hauptaufgabe der Gegenwart bemessen werden. Dagegen ist nun Manches einzuwenden und mit gutem Grunde.

So weis't ja die vermittelnde Partei selber den Factoren jenes Gegensatzes das Identitäts- oder Indifferenz-System, als ihre Geburtsstätte an. Wie könnte aber auch nur bei einiger Umsicht in der Gegenwart Jemanden die Thatsache entgangen seyn: daß neben jener Weltansicht, die dem Gegensatze im relativen Seyn, eine identische Wurzel anweis't (sey nun das Prädicat ihrer Qualität — Freiheit oder Nothwendigkeit) bereits eine andere Weltansicht sich Platz zu verschaffen gewußt habe, die jener geradezu ex diametro entgegengesetzt ist.

Es ist hiemit das System Herbarts gemeint, man mag dieses nun als spiritualisirten Atomismus (Monadismus), oder als Metaphysik ohne Gott Atheismus nennen, jenachdem man jenes im Gegensatze entweder zum Organismus der Identitätslehre oder im Gegensatze zum Pantheismus derselben auffaßt. Hat doch die herbartische Schule selber ihren Gegensatz zur Hegel'schen dadurch richtig zu bezeichnen geglaubt: daß sie nicht wie diese eine Vielheit im Realen, wohl aber eine Vielheit des Realen ontologisch feststelle *). Nicht genug! nicht bloß dieser Gegensatz in seiner schaudertichen Kluft, sondern der Versuch selber steht schon in der Gegenwart da: die Factoren dieses in der Geschichte der Philosophie schon oft eingetretenen Gegensatzes miteinander zu versöhnen, und zwar durch Vermittlung und Ausgleichung. Dieses Ziel hat sich die neue Encyclopädie der gesammten Geistlehre Hillebrands gesetzt.

Doch — wie es sich immer mit den Gegensätzen und ihrer Vermittlung verhalten möge, wie kommt denn die Speculation, wird man fragen, für diese oder jene Bestrebungen, zu dem verrufenen Namen Juste-milieu?

---

*) Dr. Strümpfel in seinen im Jahre 1834 bekannt gemachten Erläuterungen zu Herbarts Philosophie (1. Heft, S. 99) sagt: „Dieser eine Satz (die Annahme mehrerer realer Wesen) war allein schon der Tod für alle neuern pantheistischen Systeme."

Digitized by Google

Sollte der Autor nicht wissen: Wo und unter welchen Umständen jenes Ungeheuer in der Politik ausgeboren worden? Die Doctrinäre Frankreichs haben ja, wie man lies't, die Legitimität überredet: in eine hölzerne Kuh zu kriechen und diese nachher genöthigt, mit dem alten Jacobinismus Sodomiterei zu treiben, der nun als wilder Stier seine Lust an jener gebüßt hat, und so der Vater des Just-milieu geworden ist, das leider! halb Ochs — halb Mensch zum politischen Monstrum sich auswuchs, das schändlicher als der fabelhafte Minotaur zu Creta (der bloß alle 9 Jahre nach dem rohen Braten von 7 Kindern sich sehnte) alle Jahre seine Beute postuliren wird, wenn ihm nicht bald ein Theseus den Garaus macht. —

Wer sind also — um auf die philosophische Gegenwart zurückzukommen — die Doctrinäre in dieser, wer soll die hölzerne Kuh für die legitime Speculation und den illegitimen Philosophismus (Jacobinismus) hergeben? — (Der Minotaur ergebe sich dann wohl von selbst.) — Lauter Fragen, die zuvor beantwortet seyn wollen, ehe man ihre Vermittler mit jenem Namen belegen darf.

Oder — sollten etwa ohne weiters alle Vermittler, selbst in der Wissenschaft aller Wissenschaften, ein und dasselbe Loos mit dem Mittler zwischen Gott und der Menschheit theilen, und so vom Undanke der Welt ans Kreuz geschlagen werden? Und wir können hierauf einstweilen aus der alten Theologie zur Antwort geben: daß jener Mittler eben dadurch zum Salvator Mundi geworden sei; wie Er auch von sich selber voraussagte: daß er, wenn er erhöht seyn, alles an sich ziehen werde. In dieser Antwort liegt zugleich von unserer Seite die unzweideutige Versicherung: daß es uns gar nicht um die Erniedrigung der Vermittler als solche zu thun seyn, wohl aber um die Erhöhung sowohl Ihrer, als der Wissenschaft; wenn auch wir jetzt unser Urtheil noch zu einem andern Urtheil über jenen ersten Vermittlungsversuch hinzulegen, wie solches von einem Interessenten jenes Gegensatzes gefällt, bereits der Welt vorliegt; und wenn uns überdies noch, bei so schicklicher Gelegenheit, der Muth anwandeln sollte: Ein Urtheil auch über den zweiten ungleich wichtigern Gegensatz sammt seinem Vermittlungsversuche für alle Zukunft niederzulegen; jedoch ohne den Lesern dabei vorzugreifen, wenn auch sie die Lust beschleichen sollte: einen Taufschein für jedes zukünftige Just-milieu in der Speculation ohne Berücksichtigung unserer Zeichnung — aus freier Hand zu entwerfen.

Digitized by Google

Jenes erste Urtheil nun über den ersten Vermittlungsversuch der streitenden Parteien, hat Herr Rosenkranz der Welt zum Besten gegeben in seiner Kritik der Metaphysik von Herrn Weiße *). In dieser aber war jener Versuch nicht bloß niedergelegt, sondern sie selber vielmehr in der Absicht niedergeschrieben, um als factisch gelungene Versöhnung sich geltend zu machen. Diese hohe Meinung verhehlt auch ihr Verfasser gar nicht. Schon im I. Capitel der Einleitung gesteht er, daß jene seine Metaphysik die rechte Mitte des fraglichen Gegensatzes bilde, indem jene eben so auf der Seite des Nothwendigkeits-Systems in formaler Beziehung, wie auf der Seite des Freiheits-Systems, in realer Beziehung zu stehen komme.

Die Wahrheit des Nothwendigen aber sei die des Nichtseyns (Negativität), so wie die Wahrheit des Freien, die des Seyenden (Positiven).

Diesem zu Folge gilt ihm alle Metaphysik nur als Wissenschaft des schlechthin Nothwendigen, dieses allein gilt ihm (II. Cap.) als das reine Object derselben, an dem er zwei Momente unterschieden wissen will, nämlich:

a) das unbedingte Seyn,

b) und das Nichtseyn zugleich.

Und eben dieser Begriff eines seienden Nichtseyns (Negativ-Absoluten) qualificire sich zur postulirten Mitte der zwei Extreme, wovon das eine die Nothwendigkeit identificirt mit dem schlechthin Positiven, das andere die Nothwendigkeit identificirt mit der Nullität.

Jenem Begriffe aber entspricht das Wesen der Kategorie; deßhalb wird endlich die selbstständige Natur dieses Objectes (III. Cap.) in die Totalität der Kategorien (der Gesetze des Wirklichen) verlegt, insofern jene erfaßt werden in der Gestalt der Ewigkeit.

Daraus ergibt sich ihm endlich auch die Aufgabe der Metaphysik (IV. Cap.), sie ist die Verarbeitung und Erhöhung der Kategorien (als Materiales) zur Idee derselben.

Diese Idee aber ist: daß sie als immanente Form eines Positiven gedacht werde. Kurz: vollständige Darstellung der Allgemeinbegriffe (Kategorien) als Darlegung der reinen Denknothwendigkeit, ist die eigentliche Aufgabe der

*) Siehe Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik vom Jahre 1836.

Digitized by Google

Metaphysik; so wie das einzige Mittel hiezu die Methode der Dialectik, die der Verfasser aber (im Gegensatze zu Hegel, dem jene als nothwendiges Thun der Kategorien gegolten haben soll) ein freies Thun des Geistes nennt.

Ja von solch' einer Metaphysik sey sogar die bleibende Versöhnung des uralten Gegensatzes von Realismus und Nominalismus zu erwarten. Denn die Wahrheit der Kategorien sey eben so der Realismus der Ideen zu nennen, wie die Unwirklichkeit jener, der Nominalismus der Letztern.

Was hält nun H. Rosenkranz von der hohen Meinung dieser Metaphysik als weltversöhnenden Macht? Er gibt seine Meinung aber erst am Ende seiner kritischen Arbeit ab, wahrscheinlich in der Absicht: um sein Endurtheil nicht unmotivirt abzugeben — und es klingt ganz laconisch (weil es klingt, wie das bekannte: Viel Geschrei und wenig Wolle), wenn man hört: Nichts sey überflüssiger als eine Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit. Denn die Freiheit werde gar nicht versöhnt mit der Nothwendigkeit, sie sey selber schon diese Versöhnung. Denn die Nothwendigkeit sey ja nur ein Moment in Ihr, d. h. nicht Etwas, das Ihr äußerlich bleibe — oder — zur Freiheit sich als Etwas Aeußeres verhielte.

Zur Würdigung dieser Aussage wird es nicht überflüssig seyn, ihre Motivirung, wenigstens den Hauptgedanken nach, dem Leser vorzuführen, wie jene in den Urtheilen des Kritikers über die einzelnen Parthien der Kategorientafel in den drei Büchern der Metaphysik vorliegt *).

An dem Inhalte des I. Buches wird nun zuerst gelobt: Die treuliche Nachfolge Hegel's in der Kategorie der Qualität, jedoch für die der Quantität mit der Ausnahme, die darin tadelt: daß Weiße nicht selten das Besondere vor das Allgemeine stelle. Z. B. hier die Zahl vor den Begriff der Größe.

---

*) I. Buch. Lehre vom Seyn (nach drei Kategorien) (jede zu drei Capiteln).

1. Als Lehre vom { Seyn, Daseyn, Unendlichkeit } Qualitätskateg.
2. Als Lehre von { Zahl, Große, Verhältniß } Quantitätskateg.
3. Als Lehre von { Individuum — Art — Gattung; Specif. Größe — Regel — Gesetz; Form und Inhalt } Maßkateg.

Digitized by Google

Weiße führe zwar zu seiner Rechtfertigung einen Umstand an, dessen Vernachlässigung er Hegeln zur Last lege, nämlich: daß die Zahl auch eine Bestimmtheit des Besondern an sich trage; aber auch Weiße habe übersehen, daß es eine Metaphysik nur mit dem Begriff der Zahl — nicht aber mit der Zahl selber zu thun habe. Jener aber sei so allgemein, wie der Begriff vom Etwas.

Dann aber wird getadelt: der maaßlose Irrthum in der Maaßkategorie, der darin besteht: Von dem Individuum, durch die specifische Größe zu Form und Inhalt dialectisch überzugehen.

H. Rosenkranz fragt: Ob denn die Art das Maaß der Individuen, die Gattung das Maaß der Arten genannt werden könne? Und er selbst gibt darauf eine bejahende Antwort, aber mit dem Beisatze: daß man dabei doch zurückgehe von einer höhern in eine niedere Kategorie, weil die erfüllte immer höher stehe als die leere Kategorie.

Den Schlüssel aber zu diesem Irrgange findet er darin: weil Weiße den Begriff des Quantum festhalten wollte, ohne ihn sogleich als specifisches Quantum zu setzen; er mußte daher jenen zum Individuum machen, als untheilbares Quantum. Das Theilbare aber gehöre in den Bereich des Quantitativen, nicht aber des Maaßes, folglich sei nur auf diese Weise eine dialectische Fortbewegung möglich vom Quantum zum Individuum.

Von hier an aber trete die Rede von der Vielheit der Arten, und mithin auch von der Gattung als ihre Qualität, nothwendig ein, welche letztere aber erst in der specifischen Größe realisirt werde. Auf diese Weise dürfe es also Niemanden wundern: wenn Weiße dialectisch hervorgehen lasse:

wie aus der Qualität — den Inhalt,
so aus der Quantität — die Form.

Denn ohne weiters lasse sich die Raumgränze eine Form nennen, nicht so die Härte oder Farbe. Kurz: der abstracteste Reflexionsbegriff von Inhalt und Form sei unter Weiße's Hand zum philosophischen Kaliban von Qualität Quantität geworden. Und Warum und Wozu? Weiße konnte nicht anders, heißt es, weil er einer soliden Unterlage bedurfte für das Nachfolgende (im II. Buche) für die Körperlichkeit. So weit H. Rosenkranz.

Was einem wohlmeinenden Leser nun von diesem Tadel am meisten auf das Herz fallen muß, ist wohl gewiß die rückgängige

Digitized by Google

Bewegung im dialectischen Fortschritte des Vermittlers, ohne daß dieser es gewahr worden. Er wird dadurch unwillkürlich an das Unglück jenes Fuhrmanns erinnert, dem, während er auf seinem Wagen eingeschlummert, das Gespann vom wandernden Eulenspiegel zum Possen, weil jener ihm ein Ruheplätzchen verweigert, nach der entgegengesetzten Richtung umgelenkt worden, und der beim Erwachen am Schlusse des Tages sich dort wieder angelangt fand, wo er beim Anbruche des Tages ausgefahren war.

Zu diesem Malheur aber will sich für Uns noch ein anderes gesellen, die wir, selbst an der gerühmten treulichen Nachfolge Hegel's in der Kategorie der Qualität, mit der die Metaphysik eröffnet wird, nicht Alles in der besten Ordnung gefunden haben.

Gleich an der Schwelle dieser Kategorie wird aufmerksam gemacht auf die Schwierigkeit: für die Metaphysik als Wissenschaft den rechten Anfang zu finden, indem dieser ja weder ein bewiesener, noch ein unbewiesener seyn dürfe; weil der bewiesene eine Voraussetzung habe, folglich nicht der Anfang sei, und weil der unbewiesene kein Wissen, und deßhalb auch nicht zum Anfange für's Wissen geeignet seyn könne.

Von dieser Verlegenheit aber könne die Metaphysik nur durch eine Vorwissenschaft befreit werden, und diese sei theils Logik, theils Geschichte der Philosophie.

Jene allein könne, durch diese in Stand gesetzt, den Bildungsgang des menschlichen Geistes, vom unmittelbaren Bewußtseyn an bis zum Hervortreten des speculativen Bewußtseyns (in der Gestalt der vollkommenen Abstraction von allem Gegebenen) verfolgen, und so einen absoluten Anfang, ein Fundament für die Metaphysik in der Grund-Wahrheit irgend eines Gedankens legen.

Als dieser Gedanke wird nun aufgestellt der Gedanke von Seyn, weil jeder, der ihn denke, zugleich wisse und unmittelbar wisse: daß das, was er denke, das schlechthin Allgemeine und Nothwendige sey.

Dieser Gedanke der Logik in seiner Gewißheit sey daher auch wie der Anfang, so das Resultat einer dialectischen Entwicklung im logischen Subjecte, und zwar ganz eigentlich schon die Negation einer Negation.

Die Gewißheit nämlich: daß im Begriffe Seyn eine absolute Wahrheit (d. h. sowohl subjective als objective) enthalten, sey es nur dadurch:

Digitized by Google

daß sie aus der Aufhebung der Verzweiflung der Reflexion (insofern diese alle objective Wahrheit zum subjectiven Scheine verflüchtige) hervorgehe.

Jene Gewißheit sey daher die Versöhnung des Bewußtseyns mit sich selber, noch unvollständig zwar, weil der gesammten Philosophie jenes Werk überlassen bleibe, — aber sie sey doch der entscheidende Anfang dazu, der den Geist auch nothwendig weiter führen müsse.

Von diesem metaphysischen Anfange soll die (subjective) Logik folgenden Ausdruck zu geben im Stande seyn, nämlich: „Von allem, was das Bewußtseyn von Dingen außer ihm prädicirt, trägt nichts die Bürgschaft objectiver Gültigkeit in sich, als das Seyn, aber nicht als Prädicat, wohl aber als Copula eines Urtheils, ohne deren Hinzutritt weder die Prädicate, noch das Subject selber, irgend ein Daseyn haben könnte."

Mit andern Worten: die Gewißheit dieser Kategorie (in ihrer Abstractheit) liegt nur in dem Satze: „daß Etwas auch seyn müsse, wenn jenes überhaupt Etwas seyn solle."

Dieser Satz steht aber im Gegensatze zur alten Ansicht: daß Kategorien nur subjective Verstandesformen seyn, folglich ist die Kategorie des Seyns unter allen Begriffen als der zu denken, welcher unmittelbar die Subjectivität des Denkens übersteigt. Kurz:

„Seyn ist nicht Prädicat, nicht Subject; sondern Seyn ist Copula, und deßhalb Beyder Allgemeinheit."

Die Metaphysik aber als objective Logik, heißt es ferner, geht über diese Bestimmung des Anfangs hinaus und fügt zu jener noch folgende Momente:

Dieses Seyn als Allgemeinheit nämlich erweist sich ihr als identisch mit Nichts, und auf diese Weise zwar als ein Widerspruch, der jedoch seine Lösung in sich habe. Wie so?

Weil Seyn nur als Seyn gedacht, Nichts ist; so kann es nicht bloß seyn. Es muß mehr als bloßes Seyn seyn, wenn Es wahrhaft ist, d. h. Seyn muß sich unterscheiden vom Nichts. Der metaphysische Begriff von Seyn vollendet sich ihr also in der Dreiheit dieser Momente, wovon der dritte auch das Werden (die Bewegung) des Begriffs genannt wird. Werden ist ihr also das Seyn mit immanenter Negativität. In ihm liege die einfache Gewißheit: Daß Seyn sich selber nicht genüge, daß Es sich zu Weiterem gestalten und so sich vom Nichts und vom Sich unterscheiden werde.

Digitized by Google

So viel aus dem ersten Capitel der Kategorie der Qualität.

Wir wollen einstweilen dahingestellt seyn lassen: Ob die Wissenschaft aus der Verlegenheit eines Anfanges, von einer Vorwissenschaft befreyt werden könne; indem es uns dünkt: diese Vorwissenschaft verhalte sich gerade so zu ihrer eigentlichen Wissenschaft, wie die Hausthüre zum Hause selber, die eigentlich ein bestimmtes und beabsichtigtes Loch in dieses bildet, das wohl verbretert aber nicht vermauert werden darf.

Aber das müssen wir hierbey noch bemerken: daß, wenn die Logik solch' eine Thüre bildet, jene dann auch schon Metaphysik (wenn auch deßhalb noch nicht die ganze) und daß vice versa die Metaphysik auch wesentlich oder wurzelhaft Logik sey; so daß jeder wackere Logiker von sich sagen könnte: Ego sum ostium et pastor metaphysicus; und dies zwar nach einem echt biblischen und christlichen Musterbilde.

Ferner: daß es solch' eine lebendige Thüre hoffentlich nicht übel deuten werde, wenn man sie vorhinein darauf aufmerksam macht: daß nicht alle metaphysischen Schafe der Stimme eines solchen logischen Hirten Gehör geben und Gehorsam leisten werden, und daß jene bei all ihrem Ungehorsame doch sich den Namen ungerathener oder räudiger Schafe höchlich verbieten werden.

Diese werden nämlich den pastor bonus auf Folgendes aufmerksam machen: daß der Seynsgedanke, wenn er auch in der eben vorliegenden Gestalt der Logik angehören sollte (was sie nicht durchaus werden in Abrede stellen wollen), doch in der ursprünglichen Gestalt ihr nicht zukomme, weil diese Gestalt keine andere ist als der Ichgedanke, der aber eigentlich nicht Begriff genannt werden kann, wohl aber im geraden Gegensatze zu all und jedem Begriffe im eigentlichen Sinne — Idee, wie der Gedanke vom Real-Grunde genannt zu werden verdient.

Der Seynsgedanke nämlich kann der Logik auf doppelte Weise angehören, einmal als Product der Abstraction, oder als höchste Bethätigung des Begriffslebens der Physis, die eben nur im Begriffe, d. h. in der formalen schematischen Reduction ihrer eigenen materiellen Productionen ihr Bewußtseyn erringt.

Jenes Product aber erreicht sie erst in ihrem höchsten Gebilde, dem Menschenindividuum, folglich nicht ohne Mitwirkung des Geistes in diesem und zwar auf folgende Weise: indem der Geist, im Dienste der Natur (am Menschen) die Spitze der Begriffspyramide, das Ultimat

Digitized by Google

der normal sich verlaufenden Abstraction, anticipirt, und jenes mit dem Worte: Es — Etwas — Seyn bezeichnet. Jedoch — ohne Geist und seinen Ichgedanken, tritt dieser Gedanke vom Seyn nie ein. Der Geist aber gelangt zum Wissen um sich als Seyn, auf einem Wege, der bei gleicher Anzahl von Momenten doch ein wesentlich verschiedener genannt zu werden verdient.

Jene Momente nämlich schließen sich ab in der Dreizahl, weil das Selbstbewußtseyn des Geistes gleichfalls das Resultat einer doppelten Negation ist, wie das Bewußtseyn der Natur.

Aber jene Momente sind einerseits nicht Momente eines Emanationsprozesses, anderseits kann eben deßhalb das Moment der ersten Negation kein Vonsichkommen in der Gestalt der Materialisirung seyn. Und eben deßhalb — weil der Geist nicht auf gleiche Weise von sich kommt, so kommt er auf eine andere Weise auch zu sich selber.

Seine Gedankenbildung, nämlich als Ichgedanke, ist nicht angewiesen auf die materiellen Bildungen, zu denen sich jene sodann verhalten müßte, wie das vereinfachte Schema zum vielgestaltigen Macrocosmus.

Er weiß sich als concreten Grund, als bethätigendes Princip durch den einfachen Vorgang der Selbsterhaltung (Selbstaffirmation) in der Rückwirkung auf Einwirkung von Außen her, wovon jene auch hier eine Negation der Negation ist, nur hier in der Form der Immanenz (nicht der Emanation), eben weil sie keine Emanation des Princips zur Voraussetzung hat. — Ist aber der Gedanke vom Grunde, der mit dem Worte Ich bezeichnet wird, einmal errungen; so kann er allerdings unter gegebenen Umständen noch begriffsweise behandelt werden; so wie umgekehrt die Begriffe als Naturgedanken, das ideelle Gepräge erhalten, mittelst Zurückführung auf die Idee, d. h. auf den Gedanken, dessen Gegenstand das Realprincip aller Begriffsformation ist.

Der Grund zu beiderlei Verfahren liegt im Menschen als Vereinswesen von Geistes- und Naturleben und zufolge der Gütergemeinschaft (als communicatio idiomatum) dieser beiden Factoren im relativen Seyn als einer nothwendigen Folge jener hypostatischen Union. Der Umstand aber, unter dem der Ichgedanke als Begriff behandelt werden kann, ist die Wiederkehr oder Vervielfältigung desselben in anderen Denksubjecten.

Das Ich läßt sich jetzt zwar gewissermaßen als ein Gemeinsames fassen, insofern das Ich mehreren Individuen zukommend hinterher er-

Digitized by Google

kannt wird; aber eben deßhalb nur als uneigentlicher Begriff, weil der Ichgedanke ursprünglich in jenen Individuen nicht das Resultat jener Bethätigungsweise ist, durch welche der formale Begriff als Bewußtseyn der Physis im Menschen sich einstellte.

Auf diese Weise generalisirt sich der Ichgedanke als Gedanke vom concreten Seyn (Ich bin) zum Gedanken vom allgemeinen Seyn und coincidirt zugleich gewissermaßen mit dem anticipirten Ultimate der Begriffsbildung, und hierin liegt die zweite Weise: Wie der Gedanke vom Seyn der Logik angehört.

Wir werden dieses punctum saliens jeder Metaphysik, die sich mit Ideen befassen will, später noch oft zur Sprache bringen; hier handelte sich's einstweilen nur und zwar vor Allem um den Grund: Warum wir mit der belobten treuen Nachfolge Hegel's von Seite des neuen Vermittlers uns nicht zufrieden stellen konnten. Der erste Mißgriff, den Hegel sich auf den ersten Seiten seiner Phänomenologie hat zu Schulden kommen lassen, ist eben die ausschließliche Behandlung des Ichgedankens als eines Begriffes, weil jener nämlich einer Vielheit von Individuen angehöre, und ist nothwendige Folge aus der Nichtbeachtung jenes Lebensprozesses, dessen Resultat der Ichgedanke ist im Unterschiede von jenem, aus dem der Begriff sich sublimirt *).

Ferner handelte sich's um Fingerzeige: Wie viel Wahrheit in den oben angeführten Behauptungen vom Seynsgedanken liege, so unter andern: daß er in seiner Gewißheit eine absolute Wahrheit, d. h. eine sowohl subjective als objective, oder die Allgemeinheit Beider, als gemeinsame Copula aller Subjectivität und Objectivität enthalte.

Allein — diese Aussage müßte sich den Widerspruch gefallen lassen, selbst in dem Falle: daß die angegebene Genesis jenes Grundgedankens der Metaphysik seine Richtigkeit hätte, was aber nicht der Fall ist.

Wenn auch die verständige Reflexion alle objective Wahrheit zum subjectiven Scheine verflüchtigte; so folgt daraus noch gar nicht: daß das Subject selber sich für nichts Besseres, als eitel Schein halten kann, d. h. Sich selber, wiewohl als Träger des Scheins, doch als Schein

*) „Ich ist nur Allgemeines, wie Jetzt — Hier — Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt — Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich." Phänomenologie A. Bewußtseyn. I. Sinnliche Gewißheit und das Meinen. S. 6. Neueste Auflage vom Jahre 1832.

Digitized by Google

erklärt; vielmehr macht das Subject gerade jenen Träger zur absoluten Wahrheit, da aller Schein ein Scheinendes voraussetzt, d. h. Etwas, was seyn muß, um auch nur scheinen zu können.

Der Seynsbegriff als Kategorie ist also aus dem angeführten Grunde noch gar nicht als der Begriff zu denken, der unmittelbar die Subjectivität des Denkens transscendirte; so gewiß er in dieser Transcendenz als die höhere Copula aller Subjectivität und Objectivität angesehen werden müßte, die sich sodann in der gemeinen Copula des Subjectes und Prädicates im logischen Urtheile auf irgend eine Weise reflectiren könnte.

Der Seynsgedanke aber, als logischer Begriff, hat gar keine Transscendenz in sich. Dieser Mangel gründet sich auf die Relativität des Begriffs (in welchem die Physis zu sich kommt), zu der ihm entsprechenden Objectenwelt (in der dieselbe von sich gekommen ist).

Selbst der Geist im Ichgedanken transscendirt sich noch nicht unmittelbar, indem er ja an Ihm selber als concretem Seyn ohne alle Emanenz die Unterschiede hat, die jenen Gedanken vermitteln.

Aber der Geist im Wissen von ihm, als dem Grunde, ist zugleich in den Stand gesetzt: den Begriff als subjectiven Gedanken der Natur von ihr als erscheinendem Objecte zu vollenden, und auf diese Weise transscendirt der Begriff erst durch die Idee sich selber.

Der Geist ist also im Ichgedanken für sich schon ein Metaphysiker, und bethätigt sich als dieser für Anderes noch, und zwar im Gedanken von der Physis, als dem gemeinsamen Real-Grunde ihrer formalen Subjectivität und materialen Objectivität.

Gesetzt aber — daß der Seynsbegriff in seiner Transscendenz die höhere Copula bildet; so wäre die Copula des logischen Urtheils doch noch nicht unmittelbar als der Reflex jener anzusehen, weil die letztere Copula zunächst und unmittelbar doch nur die wechselseitige Relation zwischen Prädicats- und Subjectsbegriff ausdrückt, wovon der tiefere Grund freilich nur darin liegen kann: daß ein Princip ursprünglich in dem Gegensatze von Subjectivität und Objectivität zur Selbstoffenbarung gelangt, und so durch diese Ur-Theilung vollendeter in sich zurückkehrt, als es von sich ausgegangen ist.

Was endlich die metaphysische Vollendung des logischen Begriffes vom Seyn betrifft, so ist allerdings richtig: daß jener als solcher (d. h. in abstracter, relationsloser Fassung seiner Allgemeinheit) durchaus leer

Digitized by Google

und insofern gleich dem Nichts sei, aber wir müssen noch hinzufügen: daß eben in jener abstracten Nichtigkeit so wenig ein Ansatz zum Widerspruch als zur Lösung desselben liege.

Mit beiden versehen erscheint der logische Begriff erst, wenn ihm der Geist im Lichte seines Ichgedankens betrachtet. Dieser muß jenen formalen Gedanken vom Seyn auf einen realen Grund als Seyn beziehen; er muß demzufolge jenen als höchste Offenbarung der Naturſubstanz, als ihr Wissen von Ihr, als Selbstdenken denken, die vor ihrer Vermittlung allerdings unvermitteltes und unbestimmtes Seyn, und insofern ein Seyn und Nichts zugleich, d. h. ein mit Negativität behaftetes Seyn und deßhalb ein Widerspruch ist, der aber eben in jenem Gedanken vom Seyn als aufgehoben gedacht werden muß, wenn auch hiebei die Natur mit sich allein nicht zu Ende kommt, sondern nur unter dem Beitritte des Geistes und seines Gedankens vom Grunde. Kurz: die metaphysische Vollendung des logischen Begriffs in den drei Momenten kommt nur durch den Geist als eigentlichen Metaphysiker zu Stande.

Denn nur Er findet sich im Ichgedanken zunächst als den Träger einer Bestimmtheit, und hierdurch zugleich genöthigt: Sich vor und ohne dieser Bestimmtheit als unbestimmtes, sich noch nicht denkendes Seyn vorauszusetzen, und hiemit sein Werden, als Seyn mit immanenter Negativität, aufzufassen.

Ob aber dieses Seyn, ausschließlich durch sich, diese Negativität zu negiren im Stande sey? Diese Frage erwartet ihre durchgreifende Antwort von den spätern Capiteln derselben Kategorie, zu deren Beleuchtung wir nun fortgehen.

Im II. Capitel finden wir: daß der Widerspruch im Begriffe vom Seyn (als Seyn + Nichts = Werden) forttreibe zur Frage: Wie denn eine Verschiedenheit aus und in der Einheit erfolgen solle — oder — Was der Ausdruck sey für die Unterscheidung in der Einheit? Die Antwort lautet: der Ausdruck liege im Worte Daseyn als Andersseyn. Wie so? Da als Anders bezeichne eine Modification am Seyn, und bilde so die Mitte zwischen Seyn und Nichtseyn. In der Satzform laute die Kategorie vom Daseyn: Nichts ist, ohne daß es ein Anderes neben sich habe, das auch ist. Aber — zugleich sei dieses Andere das Nichtseyn des Seyns, so wie umgekehrt dieses Seyn das Nichtseyn des Andern und so die Negation des Nichtseyn, so daß

Digitized by Google

sich hier durch gegenseitige Verdopplung der Negation schon ein Positives ankündige.

Was aber dieses Andere und Was das Erste sei, und welches von Beiden das Erste eigentlich sei, diese Frage, heißt es, müßte hier noch unentschieden bleiben.

Dagegen findet die Frage: Wie die doppelte Negation sich zur Bejahung gestaltet, hier ihre Erledigung und zwar in folgenden Momenten:

a. Daseyn ist nämlich Seyn mit Gränze, also begränztes Seyn. Die Gränze aber, oder das Ende — sey in dem, dessen Gränze es ist, folglich sey die Kategorie des Daseyns ein und dieselbe mit der des Ineinander-seyns oder des Inwohnens.

Ende oder Gränze sind also Bestimmtheit oder Beschaffenheit, in welcher die frühere Unbestimmtheit (als Verneinung) verneint ist, kurz: Was ist, sey in — an — für Anders. Oder das Daseiende müsse sich entschließen: Andern inzuwohnen — oder Alles Daseyn sey bloß Adjectives und nicht Substantives, d. h. Daseyn ist nicht Seyn, nicht mehr das Seyn in erster Abstraction, sondern ist jetzt Etwas.

b. Daseyn also wird zu Etwas, weil das Daseyn sich wiederherstellt aus der Negativität Seiner selbst (in der es so negirt wird vom Andern, wie es selber das Andere negirte) und deßhalb mehr ist als Nichts, folglich Etwas. — Dieses ist nichts anders, als Bestimmtheit inwohnend irgend einem Andern. Die Eigenschaft (Beschaffenheit = Qualitas) soll ihre Realität erhalten von dem, dessen Eigenschaft sie ist, und umgekehrt, was Eigenschaft hat, soll Realität erhalten von der Eigenschaft. Oder: Das Etwas soll ein Was haben, und dieses Was bestimmt seyn durch das (andere) Etwas, an welches das erstere geknüpft ist.

Das Andere ist also keineswegs ein gleichgiltiges Anderes seyn, sondern ein bestimmtes, es ist Anderes für Anderes.

Jedes Etwas hat die Bestimmung: Anderes Etwas zu bestimmen, und nur in dieser Bestimmung ist es mehr als Gränze des Andern. Kurz: Innerhalb des abstracten Begriffes findet sich kein Anfang des Bestimmens. Dies sei seine Leerheit; so wie anderseits eben diese, das Postulat eines Was, das zwar das Andere des Etwas sei und dennoch in und für das Etwas.

So viel aus dem II. Capitel — und für wahr — man kann von dem Ende desselben ohne weiters das Bekannte: Ende gut — Al-

Digitized by Google

les gut, aussagen; wenn zuvor scheinbare Kleinigkeiten übersehen worden sind. Daß sich innerhalb des abstracten Begriffes kein Anfang des Bestimmens finden läßt, ist sehr wahr, aber nur aus dem bereis angeführten Grunde: weil sich dort keine Lösung, wo kein Widerspruch, ansetzen kann. Dieser Widerspruch kann nur Platz greifen zwischen Gedanken als Offenbarung und dem, was er offenbaren oder was sich in ihm offenbaren soll. Das kann aber nur geschehen durch Negation der abstracten Fassung desselben, folglich durch Relation des formalen Gedankens auf sein reales Princip — was nur der Geist kann, er mag jenen formalen Gedanken auf sich als Realgrund oder auf ein Anderes beziehen. Dieser also ist der eigentliche Quärulant, der für das Etwas ein Was, so wie umgekehrt für das Was ein Etwas postulirt. Und Warum? Auch ihm gilt bloßes Daseyn als Adjectives und nicht als Substantives — allein es gibt für ihn kein leeres Daseyn, außer in der Abstraction. So gibt es auch für ihn kein Seyn ohne aprioriſche Bestimmung zum Daseyn — damit will er aber noch nicht gesagt haben: daß kein Seyn gedacht werden dürfe, wenn es nicht mit Daseyn gedacht werden könne.

Er selber als Ich findet sich ja in seiner Bestimmtheit, zugleich als Voraussetzung der Letztern und so als Unbestimmtes und Bestimmbares — er findet aber auch zugleich: daß er für die Aufhebung der Unbestimmtheit nicht bloß auf sich ausschließlich angewiesen ist, daß aber jede Angewiesenheit auf Anderes ihn selber als Mitwirker nicht umgehen könne. Kurz: er findet sich für den Eintritt seiner Bestimmtheit abhängig von fremdem Seyn, und diese Abhängigkeit im Erscheinen des Seyns bezeichnet er mit dem Worte: Beschränktheit. Die Kategorie vom Daseyn involvirt demnach einen doppelten Ausdruck, wovon der eine oben in der Satzform vorgetragen wurde: Nichts ist, ohne ein Anderes neben sich zu haben, das auch ist.

Dieses Andere aber kann durchaus nicht als bloße Modification am Seyn gedacht werden, gleichsam als Mitte vom Seyn und Nichts; wohl aber als jenes Etwas, von dem wir so eben gehört, daß es die Bestimmung habe, anderes Etwas zu bestimmen.

Der andere Ausdruck aber beträfe das Daseyn als Modification am Seyn, und wäre demnach in dem Satze vorzutragen: Nichts ist, ohne in — an — für Anderes zu seyn, mit anderen Worten: Alles Daseyn ist bloß Andern Inwohnendes, d. h. Adjectives und kein Subſtan-

Digitized by Google

tives, bloß Eigenschaft, die ihre Realität erhalten soll von dem Substantiven, dessen Eigenschaft sie ist. Beide Ausdrücke aber dürfen miteinander nicht verwechselt werden, weil jeder am Begriffe vom Daseyn, eine andere Seite hervorhebt, nämlich: die Seite der Relation des Daseyenden zu sich selber, und dann die Seite der Relation des Daseienden zu einem Andern, das ihm den Uebergang aus der Unbestimmtheit als Bestimmbarkeit in die factische Bestimmtheit vermitteln hilft.

Beide Relationen in dieser Bedeutung aber finden wir in diesem Abschnitte durchaus ignorirt. Zum Beweise dient schon die Behauptung: daß wie das Adjective seine Realität erhalte vom Substantiven; so umgekehrt auch das Substantive seine Realität erhalte vom Adjectiven als Eigenschaft oder Qualität — was durchaus falsch ist. Denn was wäre denn das Substantive, wenn es nicht Real wäre, welche Realität es also nicht erhalten kann vom Adjectiven als Eigenschaft, die eben nur die Offenbarung der ursprünglichen Beschaffenheit des Realen ist. In der Offenbarung aber wird nichts erhalten, wohl aber gegeben. Aus dieser Ignorirung können wir auch begreifen, wie oben gesagt werden konnte: Die Frage: Welches von diesen beiden Andern das Erste sey, und Was dieses Erste sey, finde hier noch keine Antwort. Dafür wurde uns als Wahrheit angebothen: daß Daseyn als Seyn mit Gränze mehr sey als Gränze des Andern, weil es Etwas ist mit der Bestimmung: ein anderes Etwas zu bestimmen.

Wir können jene Wahrheit auch so ausdrücken: Was ein anderes Seyn aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit des Daseyns versetzen soll, muß selber bestimmtes Daseyn seyn. Diese Wahrheit läßt freilich noch unausgemacht: Ob das bestimmte Daseyn des letztern, eine Bestimmtheit durch sich oder abermal durch ein Anderes sey; folglich auch noch unerörtert: Ob dieses das eigentliche Erste und Was dieses Erste sey.

Dieser Antwort sehen wir also noch entgegen und zunächst im III. Capitel, das von der Unendlichkeit handelt.

Wir können seinen Hauptinhalt nur in folgenden Sätzen wiedergeben:

Das Seyn spaltet sich in sich selber und ist so Daseyn oder Endlichkeit, Relatives Seyn oder Etwas. Dieß sind Ausdrücke, die jene Spaltung als geschehen voraussetzen, und vom Seyn sprechen, als sey es nur in dieser Spaltung als Andersseyn.

Digitized by Google

Es entsteht daher die Forderung: den Blick über das, was als Spaltung vorliegt, zu erheben und einen Ausdruck zu suchen für Jenes, was die Einheit dieses Andern zu sich selber, oder die Einheit des Daseyenden ist. Dieser Ausdruck ist nun die Unendlichkeit — und ist zu fassen:

1. als Inbegriff (Complex) des Daseyenden.

Der Inbegriff aber ist theils als Endlichkeit, theils als Unendlichkeit zu denken. Dort gilt er als bloße Vorstellung, hier aber als Begriff, und Jene verhält sich zu diesem, wie das Prädicat zum Subjecte, oder wie das Daseyn zum Seyn.

In der Unendlichkeit als Begriff ist also ein dialectischer Rückgang in die erste Einheit und Einfachheit des Seyns gesetzt.

Die Unendlichkeit ist nämlich als Negation der Endlichkeit, aber auch zugleich als Affirmation derselben gesetzt, insofern die Endlichkeit als Moment in der Unendlichkeit gedacht werden muß, um diese in ihrer Würde auszudenken.

Unendlichkeit als Totalität des Endlichen ist

2. Ganzheit = Allgemeinheit = Einheit. Diese aber ist ohne positive Vielheit zu denken, d. h. bloß als Moment des Rückganges vom Daseyn zum Seyn und von da zur Unendlichkeit. Denn Seyn ist Eins und deßhalb Unendliches, weil mit der Gränze und Endlichkeit eine Vielheit gesetzt werden müßte.

a.) Dieses Unendliche aber ist nicht — soll aber seyn, weil es nur als negative, d. h. schlechte Unendlichkeit gegeben ist, d. h. als der Prozeß des Ueberganges vom Nichtseyn in's Daseyn, der sowohl mehr als auch weniger wie Daseyn ist.

b.) Der Begriff des wahrhaft Unendlichen ergibt sich aus folgender Betrachtung: Wäre nur eine unendliche Vielheit gesetzt, so wäre außer ihr als einem Endlichen nichts mehr als das Nichts. Dieses als identisch mit Seyn, wäre also angewiesen auf den Prozeß des Werdens und so fort. Die wahre Unendlichkeit also ist mehr als die schlechte Unendlichkeit des Progresses, sie ist die reale (daseyende) Unendlichkeit, aber im abstracten Begriffe. Das Seyende in ihr ist zwar wesentlich endlich — aber mit noch bevorstehendem Progresse.

3. Was an jedem Einzelnen seine Bestimmtheit ist, das ist seine Gränze von Andern. Solche Unterscheidung bleibt Postulat zugleich mit einem zweiten: daß in jedem Seyenden die Gesammtheit der Uebrigen

Digitized by Google

enthalten sey. Beide zusammen bilden einen absoluten Widerspruch und mit diesem endigt die Kategorie der Qualität.

Und so hätten wir denn nicht umsonst die Antwort von diesem Capitel erwartet auf die Frage (im zweiten) nämlich: Welches von den beiden Andern das Erste und Was dieses Erste sey? Denn wir wissen jetzt: daß von diesen Zweien, als Momenten des Andersseyn, keines das Erste seyn könne, weil beide in die Spaltung fallen, in die das eigentlich Erste übergegangen sey, und aus welcher dieses sich zurücknimmt und jetzt als das positiv-Unendliche sich wieder gewinnt.

Aber — können wir mit dieser Auskunft zufrieden seyn?

Um sicher zu gehen, wollen wir uns den bisherigen dialectischen Verlauf in seinen Momenten in gedrängter Uebersicht noch einmal vorführen.

1. Seyn als Nichts ist Werden = Unbestimmtheit.
2. Seyn als Werden ist Daseyn = Andersseyn.
   a.) Andersseyn ist { Seyn des Andern, zugleich aber auch Nichtseyn des Andern (weil negirt von seinem Andern.)
   b.) Daseyn wird Etwas (Mehr als Nichts) (= Bestimmtheit).
   c.) Etwas ist Endlichkeit = begränztes Seyn.
3. Seyn ist Unendlichkeit im Gegensatze zur Endlichkeit als Spaltung.
   a.) Unendlichkeit ist Inbegriff des Daseyenden als Endlichen.
   b.) Inbegriff des Endlichen ist { sowohl Endlichkeit für die Vorstellung als Unendlichkeit für den Begriff.

[Das Verhältniß der Vorstellung zum Begriffe ist das des Prädicats zum Subjecte — der Erscheinung zum Seyn.]

Unendlichkeit { der Vorstellung ist die schlechte = negative, des Begriffs ist die wahre = positive.

Wie so? { Jene ist bloß postulirt für's Daseyn, diese ist schon anticipirt vom Einzelnen und so aufgehoben in ihm.

c.) Unendlichkeit ist { Ganzheit — Allgemeinheit — Einheit, als Gegensatz zur Theilheit — zur Besonderheit — zur Vielheit.

Aus dieser Uebersicht fällt in die Augen, daß das Seyn (im Begriffe) zur Würde des Unendlichen nur durch den Gegensatz zur Endlichkeit als Spaltung gelangt.

Digitized by Google

Dieſe iſt alſo die formale Bedingung und Vermittlung des Seynsgedankens, und deßhalb darf auch nicht mehr und nicht weniger in dem Vermittelten, als in der Vermittlung liegen.

Wie ſieht es nun vor Allem mit der Endlichkeit als Spaltung aus? Um hierauf zu antworten, dürfen wir uns nur an eine frühere Aeußerung (S. 16) erinnern, die die doppelte Relation betraf, in welcher der Begriff des Daſeyns als Andersſeyn aufgefaßt und ausgedrückt werden müſſe.

In jener Aeußerung lag ſchon der Vorwurf: daß unſer Metaphyſiker jene beiden Relationen als verſchiedene überſehen habe, was ihm aber nicht widerfahren wäre: wenn er die eine Relation aus der andern genetiſch ſtreng hätte hervorgehen laſſen, und nur auf dieſe Weiſe hätte ſich der Begriff einer Endlichkeit als Spaltung (wie wir ſolcher jetzt bedürfen) für den Begriff des Unendlichen mit dialectiſcher Nothwendigkeit eingefunden.

Wir hören nämlich jetzt von der Endlichkeit als objectiver Spaltung, haben aber bisher per fas immer nur reden gehört vom Daſeyn und Endlichkeit, als Modification des Seyns ihm ſelber inhärirend, inwohnend, die aber als ſolche nie hinausgreift über die ſubjective Spaltung und das um ſo weniger, als das Seyn in ſeiner Unbeſtimmtheit, ſich ſelbſt fortbeſtimmt zu jener Modification an ihm ſelber. Zur Entkräftigung dieſer Bedenklichkeit wird man uns allerdings verweiſen wollen auf die Wahrheit jener Modification, wie ſolche zu leſen iſt in folgenden Momenten.

α. Daß Seyn — ohne Modification eben Nichts ſey.

Daß erſt durch Modification das Nichts aus dem Seyn ausgeſchieden werde und ſo vom Seyn zugleich unterſchieden werde.

β. Weil aber Nichts = Seyn; ſo kann dieſe Unterſcheidung nur eine Unterſcheidung des Seyns vom Seyn, d. h. von Ihm ſelber ſeyn. Kurz: Seyn iſt da, nur dadurch: daß es ein Anderes (Seyn) ſich gegenüber habe, welches Andere eben ſein Nichtſeyn (Nichtſeyn des Seyns); ſo wie umgekehrt dieſes Seyn das Nichtſeyn ſeines Andern iſt.

Zugegeben, und nennen wir z. B. das Seyn ohne und vor der Modification das Subject (inſofern es zum Subjecte wird durch die Ausſcheidung des Nichts in ihm) und das ausgeſchiedene Nichts als Seyn das Object; ſo ergibt ſich wohl eine Spaltung als Dualismus von Subject und Object, aber noch keine Spaltung in der Objectivität ſelber, und dieſer Letztern bedürfen wir allein, um die Objectivität als

Digitized by Google

Endlichkeit zu gewinnen, die die Forderung an den Denkgeist stellt: sich über die Spaltung in ihr zu erheben zur Einheit, die Unendlichkeit heißt.

Sollte aber die Spaltung wirklich schon in dem Resultate des Selbstobjectivirungsprozesses liegen, den das Seyn als Nichts eingegangen und in ihm auseinandergegangen ist in den Gegensatz von Subject und Object; so ist nicht zu begreifen (vor der Hand wenigstens nicht): Wie das Seyn gerade als Unendliches sich aus dieser Spaltung als Endlichkeit wiedergewinnen könne.

Warum soll denn das ausgeschiedene Nichts Endliches seyn und heißen, da jenes ja identisch mit dem Seyn ist, von dem es ausgeschieden worden, und nun von ihm unterschieden werden kann. Dieser Gegensatz postulirt ja offenbar nichts weiter, als bloß den Gedanken der Gleichsetzung der Glieder im Gegensatze, der dann allerdings gleichen Anspruch macht auf objective Realität, wie die beiden Glieder als reale Factoren des Gegensatzes.

So viel mag hinreichen, um einzusehen: daß, wenn aus dem Gegensatze in der Endlichkeit als Spaltung die Einheit als wahre Unendlichkeit dialectisch hervorgehen solle, jene Spaltung sich zuvor als schlechte Unendlichkeit (Endlosigkeit) dargethan haben müsse; und selbst dann ist die Untersuchung noch nicht zu Ende, denn nun handelt es sich erst um die Würde jener unendlichen Einheit und Einigen Unendlichkeit, in der die schlechte Unendlichkeit, als Inbegriff alles Endlichen immer und ewig nur ein Moment bilden soll.

Wir können hier aber nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, zuerst: daß von der Würde jener Einheit nur unter Würdigung ihrer eigenen Selbstoffenbarung die Rede seyn kann.

Ferner: daß aus dem Gegensatze der Offenbarung zum Offenbarenden (oder des Offenbaren zum Nichtoffenbaren) nichts weniger als die schlechthinnige Negation der Offenbarung selber gefolgert werden könne; weil das die Selbstaffirmation als solche negiren, d. h. vernichten hieße, was doch offenbar gegen alle Voraussetzung sich verstieße: indem ja die Selbstaffirmation nur eintritt, um die Negativität am Seyn (d. h. die ursprüngliche Unbestimmtheit desselben) zu negiren, und so das Seyn selber zu affirmiren.

Ist nun der Inhalt der Offenbarung eine schlechte Unendlichkeit; so hat sich in ihr wahrlich nur offenbart ein schlecht-Unendliches, keineswegs aber ein wahrhaft Unendliches, mit andern Worten:

Digitized by Google

Etwas, was schlechtweg impotent ist, sich als bestimmte Größe durch eine gleich bestimmte Größe zu manifestiren; denn sonst würde es nicht zur Selbstoffenbarung durch einen Bruch seine Zuflucht genommen haben.

Von Seite des Metapysikers aber, gar wenn er ein Zahlmetaphysiker seyn wollte, gehört eine seltene Verblendung dazu, wenn er glaubt: durch Multiplication eines Bruches werde dasselbe, was durch Multiplication der Größe mit sich selber erreicht wird, nämlich: die Selbstpotenzirung als Selbstobjectivirung. — — — Unsere Reflexion über die Kategorie der Qualität endigt sich also auf diese Weise auch mit einem Widerspruche; aber er ist nicht der angebliche: daß jeder Moment im unendlichen Progresse des Unendlichen alle andern in sich trage und doch zugleich die Gränze aller Andern bilde; ein Widerspruch, der sich nur einfinden würde, wenn die Offenbarung des Seyns durch den Gegensatz zugleich eine durch den Gleichsatz wäre, aber dann eben kein absoluter Widerspruch seyn könnte, wohl aber dieser: daß selbst die Negation der Negativität, die dem Seyn ursprünglich inhärirt, noch mit einem negativen Reste behaftet bleibt, der das Seyn hindert, sich als Daseyn zu absolviren, oder die vollendete Selbstaffirmation, als Offenbarung durch sich, durchzusetzen. Wohin uns dieser Widerspruch noch führen werde?

Wir hoffen zu einem richtigern Begriffe des Real-Unendlichen und zwar abermal durch den vollständigern Begriff der Endlichkeit, an der wir bisher nur ein Moment aufgefunden haben, nämlich das der Beschränktheit.

Das andere Moment aber — das mit dem ersten organisch verbunden, den Begriff desselben construiren hilft, ist das der Bedingtheit.

Das Seyn, das eines Andern bedarf, um aus seiner Unbestimmtheit in die Bestimmtheit (aus der Geschaffenheit in die Beschaffenheit) übersetzt zu werden, das kann nicht als Seyn durch sich als Aseität gedacht werden, d. h. als Seyn, das keines Andern bedarf, um zu seyn. Denn, was zum Seyn eines Andern, als Vorausgesetzten nicht bedarf, das bedürfte eines Andern zum Daseyn noch weniger. Denn hier wird ja nur eine Negation am Seyn negirt, dort aber wird die Negativität als solche als reines Nichts negirt. Was aber eines Andern als eines Mitgesetzten bedarf, um jenes Nichts am Seyn zu tilgen, das bedarf auch eines Andern als Vorausgesetzten dazu: daß es nicht nicht-ist.

Digitized by Google

So wie das Vorausgesetzte die Bedingung des Seyns ist; so ist das Seyn selber das Bedingte, das aber als Daseyendes, als sich Bethätigendes im Acte des Sichdenkens, jene Bedingung zugleich als das Unbedingte denken, und für dieses eben so eine objective Realität in Anspruch nehmen muß, wie es für sich als ein Ich die subjective Realität nicht aufgeben kann, weil der Ichgedanke als Gedanke vom immanenten Realgrunde, die Realität des Letztern nicht außer ihm suchen darf, etwa wie der formale Begriff, dem im gegebenen Materiale seine Realität angewiesen ist.

Das Unbedingte Seyn also ist, und ist als Unbedingtes nothwendig zugleich ein Unbeschränktes, und als beides zugleich das Unendliche, folglich die Real-Unendlichkeit selber.

Und der Gedanke vom Real-Unendlichen ist so wenig ein Begriff, als der Gedanke vom real-endlichen Seyn, als Ichgedanke. Jener ist kein Inbegriff des Endlichen; denn er ist so wenig entstanden, durch Zusammenfassung alles Daseyenden als solchen, als er entstanden ist durch synthetische Collection der einzelnen Vollkommenheiten aus einem durch Analyse zerlegten Daseyn.

Jener Gedanke setzt im Denkgeiste nichts weiter voraus, als den Gedanken seiner Endlichkeit, und diese Endlichkeit kennt keine andere innere Spaltung, als die dem Seyn inhärirenden Momente seiner Differenzirung in Reactivität und Receptivität (Spontaneität und Passivität) und kennt keine andere äußere Spaltung, als die Relation zwischen dem einen und dem andern Ich, welcher Relation eben in jenen Momenten ihre innere Möglichkeit angewiesen ist.

In jenem Gedanken ferner liegt einstweilen nichts als die Negation des Nichtdurchsich-Seyns und Daseyns, folglich gleich nothwendig die Affirmation des Durchsich-Seyns und Erscheinens, die vor der Hand auch keine höhere Realität für sich in Anspruch nimmt, als die, welche bereits der Ichgedanke als Gedanke vom Realgrunde als Princip (Substanz) und substanziellen Träger zugleich seines Daseyns angesprochen und ausgesprochen hat.

Mit diesem Gedanken, als Idee vom positiven Unendlichen ist der Denkgeist erst vollendeter Metaphysiker, weil er mit Jener eben so Sich selber transcendirt; wie er früher im Ichgedanken über die Physis und ihr Begriffsleben hinausgriff.

Digitized by Google

Das gewöhnliche Selbstbewußtseyn drückt jene Idee als den Gedanken von Gott aus. So sind Gott und Ich in der niedern Gedankenwelt schon die Inseperabeln, und daher kommt es auch: daß wie das Ich, so auch Gott verstanden oder mißhandelt wird. Wo kein Ich, da ist kein Gott, und Wie das Ich — so ist Gott verstanden.

So ist nun nicht die Logik mit ihrem Seynsbegriffe als höchster Abstraction, sondern die Psychologie, und in ihr die Ichslehre, die eigentlich vorbereitende Wissenschaft der Metaphysik, und dieser ihr Anfang wäre das Resultat von Jener; nämlich die Idee vom absoluten Seyn und Daseyn als dem Real-Unendlichen. Will man den bisher entwickelten Inhalt Jener, dieser schon revindiciren, und zwar unter der Kategorie der Qualität; so kann dies ohne Anstand vollzogen werden, jedoch unter der Bemerkung: daß der Ausdruck Qualität noch nicht auf den Gottesgedanken, auf die Idee des Positiv-Unendlichen im Denkgeiste bezogen werde; wohl aber auf den Ichgedanken, als Gedanken vom Real- oder Positiv-Endlichen, in welchem Gedanken das Realprincip des geistigen Lebens sich ja eben bezeuget, d. h. offenbart: daß es ist und was es ist, nämlich, Sich denkend, Sich wissend als Seyn.

Aber selbst die Qualität desselben (d. h. seine Beschaffenheit oder Eigenthümlichkeit) ist bisher nur insofern der Betrachtung unterworfen worden, als es sich um die Realität des Gedankens vom endlichen und unendlichen Seyn handelte; d. h. um die Gewißheit: daß Ich ist und daß Gott ist; keineswegs aber: Als Was Gott ist oder Wie Er daist.

Von der Qualität also des Real-Unendlichen als des eigentlichen Objects der Metaphysik konnte bisher noch gar keine Frage aufgeworfen werden, weil nach der Weise zu Seyn (nach dem Daseyn) noch nicht gefragt werden kann; so lang das Seyn und seine Realität noch nicht ermittelt worden ist. Fällt aber die Betrachtung des Daseyns der Kategorie der Qualität anheim; so stellt die Untersuchung über das Seyn als Realprincip von selbst sich unter die Kategorie der Quantität — ja hier um so mehr, da selbst — wie gesagt — der Ichgedanke, als Qualität des Denkgeistes noch nicht nach allen Beziehungen betrachtet worden ist, mithin auch die Qualität desselben in ihrer Vollendung und Reinheit noch nicht festgestellt werden konnte.

Wir sprechen hiemit nicht gerade der Qualität das Recht zu, als Kategorie die Metaphysik zu eröffnen, desto eher aber der Quantität,

Digitized by Google

weil wir diese Bezeichnungen in einem andern Sinne als unser Metaphysiker nehmen müssen, der unter der Quantität jenen Standpunct versteht, auf dem von aller (gegebenen) Beschaffenheit der Dinge (Qualität) abstrahirt wird; und unter der Qualität jenen: auf dem abstracte Fassungen, der Objectivität als einem bestimmten Inhalte (Quantität) näher gerückt werden. Und er thut nach seiner Grundansicht ganz recht. — Denn ist das Gegebene in Zeit und Raum bestimmte Größe (Quantität), so ist die Abstraction hievon nur Qualität, wie auch schon der Begriff eine Modification der Vorstellung (der Wahrnehmung des Gegebenen) ist.

Eine Philosophie, die keinen andern Gedanken kennt, als den Begriff; muß die Metaphysik gleich consequent mit der höchsten Abstraction von jedem Inhalte, d. h. mit dem Begriffe vom Seyn anfangen, um durch den Begriff vom Wesen hindurch mit dem Wirklichen im Begriffe abschlüssen zu können.

Eine Speculation aber, die neben dem Begriffe als Naturgedanken, die Idee als den eigentlichen Gedanken des Geistes von ihm als Realprincip anerkennt, die weiß nichts von einer Idee ohne Gegenstand. Sie weiß von diesem, als einer zwar nicht sinnfälligen, aber doch gegebenen unsinnlichen Sache (Ur-Sache) — weiß also früher um diese als Gegebenes und Geschaffenes, als sie um sie als Beschaffenes wissen kann.

Beilage.

Wenn wir auch vorhinein wissen, daß jede Begriffsphilosophie, mit unserer Ansicht vom Selbstbewußtseyn des Geistes, als dem Grund und Boden der Ideenwelt, und deßhalb auch als dem Fundamente der Metaphysik, nicht einverstanden seyn kann; so ist es doch Pflicht für uns: Jener ihre Ansicht vom Begriffe als Selbstbewußtseyn, als Wissen des Geistes nicht vornehm über die Achseln anzusehen, sondern sie genau kennen zu lernen. Aber es ist auch Pflicht für jene: Unsern Gegenbemerkungen ein gleiches Recht wiederfahren zu lassen. Für die Mittheilung solcher Untersuchungen aber finden wir keinen schicklicheren Platz, als den hier in der Lehre vom Seyn uns dargebothenen; wenn wir auch zu diesem Zwecke Manches aus der vermittelnden Metaphysik anticipiren müssen.

Digitized by Google

1. So lesen wir in der Einleitung des III. Buches:

a) Begriff ist Kategorie im wirklichen Geiste, die sich entfaltet zum Bewußtseyn desselben.

(Dem zu Folge wäre Selbstbewußtseyn nichts als die im Geiste entfaltete Kategorie und diese wie jenes nichts als Begriff.)

Im III. Capitel desselben Buches heißt es ferner:

b) Nur unter Voraussetzung einer Kategorie vermag das Ich sich selber zu denken.

2. Eine nähere Erklärung dieser Behauptungen, so wie ihre Begründung, findet sich schon in seiner Einleitung zur Metaphysik.

a) Die Logik findet den Geist vor in Gestalt des natürlichen Bewußtseyns (d. h. der Erkenntnißthätigkeit, die zwischen Subjectivem und Objectivem einhergeht).

Daher ihre Aufgabe: Das Wesen (Beschaffenheit — Natur) dieses durchaus endlichen Thuns zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Und hier schon findet sie sich genöthigt, den Satz auszusprechen: Daß alles objective Erkennen eine Negation der Negation sey, ein in der Metaphysik Alles entscheidender Satz.

b) Wie so?

α) Das Wesen (Substanz = Positives) in der objectiven Erkenntniß ist das Subject (Ich) selber; folglich ist auch aller Erkenntnißinhalt (das Gegenständliche derselben) nur im Subjecte, d. h. jener ist nur meine Affection — mein Zustand.

β) Das Subject aber stellt sich jene innerliche Gegenständlichkeit doch als eine äußerliche vor.

γ) Das Thun des vorstellenden Subjectes ist also hier ein Verneinen, d. h. ein Abstoßen dessen, was, obschon im Ich, doch nicht selbst Ich ist, vom Ich — oder ein Hinauswerfen des Substanzlosen an sich (weil bloß Modalen) zu dem Zwecke vielleicht: Um die Wahrheit, als den reinen Begriff der Substanz, zu gewinnen.

c) Dieß Verneinen aber ist Verneinen Seiner Selbst, und schlägt sogleich um in ein Bejahen Seiner.

Digitized by Google

Wie so?

α) Durch jenes Hinauswerfen (des Innern aus der Substanz) wird ja erkannt: daß es außer dem Subjecte (das bisher für das Seyende im Erkennen ausschlüßlich gehalten wurde) noch Etwas gibt — d. h. — daß das Subject eine Aeußerlichkeit habe, die gleichfalls ist. — Aber

β) im natürlichen Bewußtseyn fallen die erste Negation (das Hinauswerfen des Innern) und die zweite Negation (das Zurücknehmen desselben) in dem Substanzbegriff (der aber jetzt reicher wird, weil Subject und Object umfassend) noch in Eine Handlung zusammen, weil jenes Bewußtseyn noch nicht den Allgemeinbegriff seines Thuns gefaßt hat.

Wie aber dieser einmal erfaßt ist, so müssen die in ihm enthaltenen Momente (des Subjectiven und Objectiven) nothwendig unterschieden werden. So das Resultat der Logik — in der Einleitung der Metaphysik.

3. Seine Wichtigkeit aber für die Letztere verlangt noch eine Auseinandersetzung für sein tieferes Verständniß, welche eben daselbst zu lesen ist.

a) Alles Erkennen fordert einen Gegensatz von Subject und Object. (Dieser Gegensatz wird einstweilen als identisch bezeichnet mit dem von Ich und den Außendingen, weil für Weitersehende die Anwendung von diesen Letztern auf innere Objecte, sich von selbst ergebe).

b) An sich fängt solches Erkennen an mit einem Verneinen. (An sich, d. h. nicht für jenes Bewußtseyn, das noch in der gemeinen Reflexion befangen ist.)

Wie so?

α) Was mir (dem erkennenden Subjecte) unmittelbar gegeben ist, bin doch wohl Ich selber (sammt dem, was in Mir ist, z. B. Empfindung oder Zustand).

Ein bloß bejahendes Erkennen also (d. h. unmittelbares, weil nicht vermittelt durch Verneinen) müßte sich bloß auf die Welt des subjectiven Innern beschränken.

β) Daß ich nun Etwas erkenne, was nicht Ich ist; darin liegt offenbar:

Digitized by Google

einerseits zwar noch ein Gebensеyn in Gestalt jener Unmittelbarkeit, wie es die Empfindung ist — also eine Bejahung;

anderseits aber auch der Ausspruch: Das Erkannte ist nicht Ich, nicht meine Empfindung — also eine Verneinung. Daher entsteht nun die Frage:

c) Woher kann das subjective Bewußtseyn sich für berechtigt halten: In den Act des Verneinens eine Bejahung hineinzulegen? [denn verneint wird, was sich geltend machen will, als ein Theil meiner selbst — (aber in diesem unmittelbaren Sinne für das Bewußtseyn nicht gegenwärtig ist) und bejaht oder gesetzt wird als Wirkliches, was nicht Ich ist].

Die Antwort lautet: Durch die Gewißheit (die ihm zwar von Vorn herein inwohnt, die aber erst durch die Wissenschaft zum ausdrücklichen Bewußtseyn zu erheben ist): Daß Verneinung an sich Bejahung ist. Kurz: Jeder Act unsers Erkennens (wodurch Etwas als seyend, d. h. unabhängig von Uns oder außer Uns gesetzt ist) ist ein dialectischer.

Oder: Alles Erkennen (als positives, d. h. nicht leeres, wie etwa das Setzen: Ich = Ich) ist nur denkbar in Kraft solcher Begriffe (dem Bewußtseyn a priori inwohnende), die das Verneinte im Subjecte selber in Bejahung umwandeln.

4. Zum Schlusse werden aus dem Ganzen für die Logik noch einige Resultate gezogen, die zugleich Fingerzeige für die tiefere Auffassung in Behandlung derselben sind; sie sind

a) die Logik auf niederem Standpuncte müßte wenigstens, diesen Prozeß doppelter Negation, als ein psychologisches Phänomen ansehen, folglich als ihre Aufgabe: den Gesetzen und dem Verlaufe derselben auf die Spur zu kommen.

Und so würde man schon von jenem Standpuncte aus zur psychologischen Deduction der metaphysischen Kategorien gelangen.

Wie so? Denn aus jener einfachen Analyse hat sich ja ergeben: daß Kategorien dem Ich als Werkzeuge dienen müssen, wenn Ich erst seine Affectionen aus sich hinausstellt und unterscheidet, dann aber dieselben als ein Seyendes (Substanz) neben und sich gegenüber setzt.

Auch die dialectische Natur der Kategorien würde sich schon

Digitized by Google

hier ergeben; wie nämlich das Bejahen auch als ein Verneinen erscheint, und umgekehrt das Verneinen als ein Bejahen.

b) Aus dieser Analyse ferner müßte der Logik zugleich das synthetische Bewußtseyn werden über die Bedeutung des Prozesses. Diese liegt in der Erhebung über die Schranken des subjectiven Ichs, mittelst der Einsicht in dieselben, wodurch sie eben aufhören, Schranken zu seyn.

Die Logik gelangt zum Bewußtseyn: daß die endliche Subjectivität keine unübersteigliche Schranke des Erkennens sey (da ja alle Erkenntniß des natürlichen Bewußtseyns nur gewonnen wird durch Negation an der Substanz des subjectiven Ichs), daß sie vielmehr als erkennendes Ich, wahrhafte Subject-Objectivität, d. h. Identität des Seyns und Erkennens sey. Wie so? weil die Logik die doppelte Negation (als Wesen der objectiven Erkenntniß) für eine wahrhafte, d. h. nicht bloß scheinbare hält; so vollzieht sie selber einen solchen Act des Bejahens durch doppelte Negation.

c) Endlich jenes Werkzeug (besser Element ihres Thuns) die Kategorie würde von der Logik als ein Vernunftbegriff — und dieser als das Element der reinen Wahrheit gefunden und aufgestellt werden. Kurz: Kategorie als Vernunftbegriff würde ihr als das Negativ-Absolute gelten. So viel aus der vermittelnden Metaphysik.

Aber zur Entscheidung: Ob der Ichgedanke im Denkgeiste nur das Werk der Kategorie sey, nur unter ihrem Einflusse fertig werde, müssen wir nothwendig zuvor im Reinen seyn über die doppelte Negation, als eigentlichen Inhalt der Selbstaffirmation des Denkgeistes, die mit dem Worte Ich bezeichnet ist.

Als erste Negation wurde uns bezeichnet — das Hinausstellen (Ausscheiden) eines Innerlichen aus dem Subjecte — vom Subjecte.

Negirt wird nämlich, was sich geltend machen wollte als Theil meiner Selbst.

Als zweite Negation wurde uns angegeben das — Zurücknehmen des Ausgeschiedenen ins Subject — vom Subjecte.

Negirt wird nämlich das frühere Ausscheiden. Dieses aber war schon ein Negiren; folglich wird negirt die Negation.

Diese doppelte Negation ist also die Bejahung als Setzung. Gesetzt, d. h. anerkannt wird etwas als Wirkliches, obschon es nicht Ich ist.

Digitized by Google

Wir finden nun an dieſen Angaben viele Uebertreibungen. So wird ja z. B., was ſich als Theil ſeiner Selbſt geltend macht, gar nicht vom Geiſte ſchlechthin geläugnet.

Aber — es tritt zur erſten Beziehung des Innerlichen (des Zuſtandes) auf das Subject als den (paſſiven) Träger des Zuſtandes, alsbald eine zweite Beziehung hinzu, nämlich: die Beziehung des Zuſtandes nach Außen hin auf Etwas, das eben durch ſeine Einwirkung auf das Subject, die unwillkürliche Rückwirkung desſelben und beider Product den Zuſtand mit verurſachte, und nur Object heißt, als Gegenſatz zum Subjecte.

Das Subject kann ſich nämlich zu dem innerlich Gegebenen oder factiſch Vorhandenen (dem Zuſtande) nicht als den allein hinreichenden Factor, wenn auch als den Einen Träger bekennen; es iſt deßhalb genöthigt: einen zweiten Factor aufzuſuchen. Das Subject hat demnach allerdings etwas an ihm negirt, nämlich ſich als ausſchließlichen Factor, als ſufficiente Cauſalität; aber hiemit iſt ja das Innere als ſolches ſo wenig ſchlechthin negirt, als der ſubjective Factor als ſolcher ſich ſelbſt negiren kann und will. Es wird aber jene Ausſchließlichkeit (Abſolutheit) nicht bloß an ihm, ſondern auch zugleich an dem Andern verneint, und hiemit zugleich eine doppelte Cauſalität für den Zuſtand als Wechſelwirkung affirmirt. Das ſogenannte Hinausſetzen iſt alſo nur ein Hinausbeziehen, und inſofern allerdings eine Negation, als es im Gegenſatze ſteht zum Hineinbeziehen (Beziehen auf ſich). Das Hinaus als ſolches negirt, das Hinein als ſolches und umgekehrt, aber auch nur als ſolches. Verhält ſichs aber auf beſagte Weiſe mit der erſten Negation; ſo wird hiedurch auch die zweite Negation von ihrer Uebertreibung Manches nachgeben müſſen.

Dieſe kann nicht mehr ſich geltend machen als ein Zurücknehmen des Ausgeworfenen; eben weil das Ausſcheiden nur ein Beziehen des Innern nach Außen, d. h. ein Urſache-Suchen für das Innere im Aeußern war, das aber ſo wenig zurückgenommen werden kann und darf, als es je weggeworfen worden iſt, folglich immer anerkannt bleiben muß. Und warum nicht? Solches Zurücknehmen wäre ja nichts anders als ein Erklären: daß das Subject zugleich der ausſchließliche Factor (wie der ausſchließliche Träger) ſeines Zuſtandes ſey.

Wohl aber wird mit dieſer Beziehung nach Außen, ein Aeußeres, ein Anderes geſetzt, das als Poſitives weil Wirkſames, neben

Digitized by Google

mir als Positiven, zu mir im Gegensatze steht, d. h. Mich eben so negirt, wie ich das Andere, und zwar jedesmal als ausschließlichen Factor (als causa sufficiens) und hiemit zugleich sich und mich als Coefficienten affirmirt. Die Anerkennung aber eines Andern als Causal (als Macht mich zu ver-ändern) setzt voraus: daß das Subject sich selber als Causal, als Ur-Sache, als Princip einer Thätigkeit gefunden habe, die ursprünglich nichts anders, als die unwillkürliche Rückwirkung auf Einwirkung ist. — Diese letztere setzt zwar im Subjecte eine Empfänglichkeit voraus; sie aber kann als solche nicht eher erkannt werden, als mit und nach dem Eintritte der Rückwirkung desselben Princips. — Diese Rückwirkung wird aber auf das Subject vom Subjecte bezogen, das in jener sich eben so unwillkürlich bethätigt — reactiv ist — wie es sich in der ersten Einwirkung von Außen her zunächst, gleich unwillkürlich passiv findet, für diese Passivität aber sich selber ursprünglich als receptiv für Anderes, voraussetzen muß. Deßhalb wird auch die Einwirkung (gewöhnlich Empfindung genannt, eigentlich aber Eindruck zu nennen) zunächst zwar aufs Subject, aber als Nicht-Ursache derselben wohl aber auf dasselbe als Träger; und dann erst auf Etwas, außer demselben als Ursache bezogen, wenn es sich selber als diese nicht finden konnte — ein Act, der das Subject als Träger (oder Substrat) der Empfindung nicht nur nicht negirt, sondern vielmehr affirmirt, weil sonst nicht bezogen werden könnte, wenn nicht Etwas gegeben wäre, sowohl was bezogen wird, als was bezieht. Die Beziehung nach Außen aber kann nur eintreten, wenn sie als Beziehung nach Innen abgelaufen ist. Zur Beziehung als solcher muß sich nun allerdings das Subject bekennen, weil Es selber als das Beziehende, d. h. das Ursache suchende ist, aber als alleinige Ursache erkennt es sich darin noch nicht.

Die Bejahung also als doppelte Verneinung ist identisch mit der Negation ausschließlicher Causalität für zwei Factoren, die hiedurch zugleich bejaht werden als Coefficienten eines Zustandes. Negirte Ausschließlichkeit (Absolutheit) aber ist affirmirte Relativität. In dieser erkennt sich jeder Coefficient als ein Positives zwar, aber behaftet mit einer Negativität.

Eine Dialectik liegt also unstreitig in dieser Bejahung als doppelter Negation, und es wird allerdings ein Wirkliches gesetzt (oder besser: das Gesetzte als gesetzt gedacht — anerkannt), obschon es nicht Ich

Digitized by Google

ist, d. h. nicht mein Ich oder Ich selber ist (womit aber nicht nur nicht verneint wird: daß jenes Wirkliche nicht auch ein Ich seyn könne; sondern für die Entstehung des Ichgedankens in einem Subjecte ist das Nicht-Ich nothwendig ein Ich).

Es wird hiemit zugleich anerkannt: daß Ich nicht das einzig Wirkliche — Ich nicht Alles Seyn ist, weil es außer ihm noch Seyendes gibt. Deßhalb aber ist diese Anerkennung noch nicht das Werk einer Umwandlung des Verneinten im Subjecte in ein Bejahtes außer ihm; weil wie das Ich so das Nicht-Ich als positive Coefficienten eines Zustandes, auch reale Thätigkeitsprincipe sind, die aber bei all ihrer Positivität noch mit der Negativität behaftet sind, und in dieser Gestalt sich selber finden und erfassen (d. h. wissen) müssen, sobald sie sich wissen.

Was für ein Begriff oder Idee müßte auch jener Gedanke seyn, der die Kraft in sich trüge, zu solch einem Hocus pocus imperativus: das Verneinte als solches zu verwandeln in ein Bejahtes. Denn selbst die Einwendung, auf die man hier gefaßt seyn kann: daß nämlich das als Inneres Verneinte keineswegs zum Bejahten als Inneres werde, wohl aber Jenes zum Bejahten als Aeußeres, folglich dort wie hier eine andere Beziehung Statt habe, die jene Umwandlung nicht als contradictio in adjecto erscheinen lasse, kann hier durchaus ichts Platz greifen. Wie so? Weil der Denkgeist mit derselben Gewißheit, Kraft derer er weiß: Was sein ist (es sey nun, daß es ihm bloß zukomme oder von ihm sogar herkomme) auch weiß: Was nicht sein ist und umgekehrt. Mit einem Worte: Es handelt sich dort um keine Verwandlung, wo es sich bloß um eine Vertheilung des Gegebenen handelt.

Oder sollte etwa die Setzung (Anerkennung) eines Wirklichen außer dem erkennenden Subjecte, mit einer solchen Verwandlung gleichbedeutend seyn, und zwar der obigen Behauptung zufolge: daß das Wesen (Substanz — das Positive) der objectiven Erkenntniß nur das Subject (Ich) selber seyn könne, und daß daher alles, was dem erkennenden Subjecte unmittelbar gegeben ist, auch das Ich selber (und was in ihm ist) seyn müsse??

Da das punctum saliens dieser Rede die Unmittelbarkeit ist; so muß sich auch unsere Gegenrede in der Frage und ihrer Beantwortung concentriren: Was denn dem Geiste unmittelbar gegeben sey — Ob etwa Er sich selber?

Digitized by Google

Was kann aber dem Geiste unmittelbar gegeben seyn, da die Erkenntniß Seiner, Ihm selber vermittelt wird; indem er ja eines Andern Subjectes außer ihm bedarf, um aus seiner Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, aus dem Seyn in die Erscheinung versetzt zu werden. Und wie könnte der ausschließlich nur Sich selber erkennen, der in diesem Erkennen von einem Andern abhängig ist; muß nicht vielmehr das Erkennen als Erkennen Seiner mit dem Erkennen jenes Andern nothwendig zusammenhängen, und zwar so innig, daß die Art und Weise im Erkennen dessen, was nicht Er selber ist, durchaus bedingt ist von der Art und Weise in der Erkenntniß Seiner selbst.

Wir brauchen uns also einerseits so wenig darüber zu verwundern: daß der Geist (in seinem Selbstwissen) Etwas, was nicht Er ist, doch eben so gewiß hat — als er sich selber; als es anderseits eines Wunders der Verwandlung bedarf für das, was sein ist, damit es nicht sein werde, wie umgekehrt, damit dieses wiederum jenes werde.

In dem Umstande also der Mittelbarkeit: daß sein Selbsterkennen, sein Sich als Grund denken (das Sichwissen) nicht ausschließlich sein Werk, nicht das Product seiner Bethätigung ist, liegt der Schlüssel zu allem Wunderbaren in diesem ganzen Vorgange. Hat der Geist sich als Princip selber nicht äußerlich gegenständlich, und doch gewisser als alles Gegenständliche außer ihm; warum sollte er nur in jener Gegenständlichkeit Bürgschaft suchen? — Aber — kann man nun ausrufen: ist auf diese Weise nicht aller Erkenntnißinhalt etwas rein subjectives, bloß ideales, folglich von keinem objetiven und realen Gehalte. — Allerdings, ohne deßhalb für die Folgerung einzustimmen. Denn aller Erkenntnißgehalt stammt von der Idee, dem Gedanken vom Realgrunde, ein Gedanke, der den Träger und Eigenthümer desselben (den Geist) zu etwas Edlerem macht, als zum logischen Subjecte, das im formalen Begriffe den Schattenriß der Objectenwelt trägt, die abermal nur Form und Erscheinung ist, und da jener auf diese angewiesen, nie über diese hinaus- und ins Seyn hinübergreift.

Ist aber einmal für allemal das Wunder der Verwandlung gefallen; so fällt auch mit ihm der Wunderthäter, der Begriff, von dem es heißt: daß Er dem Bewußtseyn a priori inwohnen soll, ferner: daß Er als Kategorie, dem Ich als Werkzeug diene; daß dieses Werkzeug endlich vom Ich als Vernunftbegriff, als Element der reinen Wahrheit, kurz, als das Negativ-Absolute erkannt werde.

Digitized by Google

Zu dieser Standeserhöhung des Begriffes können wir einstweilen nur unseren Glückwunsch niederlegen.

Und warum? weil wir vor der Hand noch nicht einmal das fragliche Ich gewonnen haben, das sich jenes Werkzeuges bedienen soll; indem uns bisher weder das Wunder der Verwandlung des Innern und allein Wirklichen in ein Aeußeres und doch Wirkliches, noch die wunderlose Doppelbeziehung des Zustandes nach Innen und Außen jenes Ich (Unser Ich) ausgeliefert hat.

Diese Doppelbeziehung nämlich findet sich schon vor bei den Subjecten des Naturlebens (bei den Individuen der Thierwelt), und doch will sich bei ihnen noch kein Ich einfinden.

Wir haben aber bisher das Subject — als erkennendes Ich deßhalb dahingestellt seyn lassen, weil wir bloß zu untersuchen hatten: Ob es verwandeln könne oder wunderthätig sey? Mit dem Wunder aber fällt noch keineswegs die Ichheit selber, wenn auch der Begriff als Wunderstab für immer zum Falle gekommen ist. Vielleicht — daß die Untersuchung über die Genesis dieses psychologischen Problems, uns auf ein anderes Wunder, auf ein anderes Weckzeug, auf ein anderes Element der reinen Wahrheit führt, und welches alles doch nur wieder das eigentlich Negativ-Absolute wäre; und daß wir auf diesem Wege vielleicht auch zu einer Deduction der metaphysischen Kategorien gelangen werden, wenn diese auch einfacher, als die der vermittelnden Metaphysik ausfallen sollten. Doch sich jetzt schon ernsthaft an die Lösung dieser Aufgabe machen, bevor wir die Kategorientafel dieser Letztern absolvirt haben, hieße sich das Geschäft statt zu erleichtern nur erschweren. Nur etwas mag hier noch einen Platz finden, gleichsam als Einleitung, nämlich: daß der dialectische Hergang der doppelten Negation (wie wir jenen bisher kennen gelernt) auch noch eine andere Betrachtung zuläßt, die ebenfalls Eigenthum der philosophischen Gegenwart ist.

Diese hat sich allmählig unter dem Einflusse des neuen Monadismus angewöhnt: das Vorstellen als ein Selbsterhalten des Denkwesens, und zwar unter Voraussetzung von fremden Eingriffen als Selbststörungen desselben zu bezeichnen.

Wenn das Vorstellen oder Wahrnehmen aber als Product der Rückwirkung und Einwirkung aufgefaßt wird; so müßte die Selbsterhaltung auch als Verneinung der Einwirkung, so wie diese als Verneinung der Selbstständigkeit des Vorstellenden aufgefaßt werden,

Digitized by Google

und zwar zu Folge des Gegensatzes zwischen Selbsterhaltung und Störung.

Das Selbsterhalten ferner muß zugleich als Selbsterfassen zu denken seyn, und jenes nur in dem Grade ausführbar, in welchem dieses zu Stande kömmt. Wo kein Selbst, da wird es auch mit Selbst-Fassen und Halten mißlich aussehen. Die Selbsterfassung verneint also die (in der Einwirkung von Außen wenigstens intendirte) Negation des Selbstständigen, Selbsterfassung ist also wie der Kern der Selbsterhaltung, so abermal eine Bejahung (Affirmation) in doppelter Negation.

Aber — um jene, für die Selbstständigkeit des vorstellenden Subjectes feindlich gestimmte Einwirkung, wirklich neutralisiren zu können; muß das Subject ein Seyn für sich, ein Realprincip seyn, mit der Bestimmung: sich als solches auch zu bewähren, oder was dasselbe, zu bewahren, zu behaupten.

Dieß Postulat aber wird zur Thatsache: wenn das, durch Einwirkung aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit Versetzte, sich in und aus dieser Letztern als ursprünglich Bestimmbares (d. h. als Unvermitteltes zwar, aber mit der aprioriſchen Bestimmung zur Vermittlung durch sich und durch Anderes) wiedergewinnt.

Denn nur hierin offenbart sich ein Subject als Seyn für sich (d. h. als ein Princip, das die Momente der Scheidung nicht bloß an ihm selber hat; sondern diese, zu Unterschieden Seiner Selbst erhebt), weil es sich frei über jene Momente erhebend, sich in Gegensatz zur Scheidung stellt, und so sich als Realeinheit der gegensätzlichen Form einstellt. Diese zweite Betrachtungsweise fällt offenbar mit der frühern insofern zusammen; als hier wie dort, die Selbsterhaltung sammt ihrer Selbsterfassung, sich nur durch factische Verneinung der intendirten Verneinung, d. h. durch doppelte Negation durchsetzt.

Aber diese zweite Betrachtung hat den Vorzug: daß sie uns besser als die frühere in den Stand setzt: Auf gewisse hieher gehörige Fragen, eine entschiedenere Antwort zu geben, nämlich:

1. Ob Verneinung — an sich schon Bejahung sey?

2. Ob Bejahung nichts als gesteigerte Negation sey? Die vermittelnde Metaphysik steht für beide mit einem kategoriſchen Ja und Amen ein. Mit welchem Rechte — wollen wir eben hier untersuchen.

Soll nun in Bezug auf die erste Frage, das An sich so viel be-

Digitized by Google

deuten, wie Verneinung als solche; so kann mit allem Rechte an jener Behauptung gezweifelt werden. Wie könnte auch eine Negation in jenem Sinne eine Bejahung seyn, da jene doch für sich oder zu ihrem Eintritte, ein Positives voraussetzt, und zwar in zweifacher Beziehung, weil der Negationsact eben so ein Activ-negirendes wie ein zu-negirendes, als Passives voraussetzt. So ist z. B. das Seyn bei all seiner ursprünglichen Unbestimmtheit, doch ein Reales und Positives, wenn auch behaftet mit einem Deficit, das auf Tilgung desselben hinweis't.

Das Wort An sich bezeichnet doch unstreitig die Relationslosigkeit eines Etwas, wenn auch nur in abstracto. Wie könnte nun Etwas, was es ohne alle Relation ist, ohne derselben zugleich nicht seyn? Oder sollte mit jenem Ausdrucke vielleicht nur dieß gemeint seyn: daß alles Seyn vor und ohne seinem Daseyn ein Nichtseyn ist? Aber dieß Nichtseyn ist ja doch identisch noch mit Seyn, aber nicht mit Nichtsseyn. Und nur im letzteren Falle wäre Seyn eine Negation an sich, nicht aber diese, wenn es erst durch den Gegensatz zum Daseyn (bestimmten Seyn) den Ausdruck der Negation erhält.

Ueberdieß aber könnte der Satz: Negation ist an sich Bejahung, noch diesen Sinn haben: daß jenes Seyn (als Positives mit Negativität) zu seiner Voraussetzung einerseits sowohl eine formale Negation habe, wie anderseits die Negation dieser Letztern mittelst Realisirung oder Substanzialisirung.

Und in diesem Falle ließe sich eben so von einer realen Negation, wei umgekehrt, von einem Negativ-Realen reden; wiewohl jene formale Negation (als Voraussetzung für das Realisirte) doch abermal einerseits einem Realen inwohnend, wie anderseits dieses Reale selber als vollziehend jene Realisirung gedacht werden müßte; so daß sich abermal der Satz widerlegt fände: Negation an sich ist Bejahung; wei die formale Negation nicht realisirt zu werden brauchte, wenn sie an sich schon (ihrem Inhalte und Gehalte nach) Position und Positives wäre.

In dieser letzten Instanz ließe sich überdieß noch fragen: Wie kömmt jenes Reale (wir wollen es das Urreale nennen, als Realisirungsprincip alles Positiven) zu einer, wenn auch nur formalen Negation?

Liegt diese vielleicht auch in einer ursprünglichen Unbestimmtheit seines Seyns (des Urseyns vor seinem Daseyn), die in der Be-

Digitized by Google

ſtimmtheit ihr Ende findet, nur mit dem Unterſchiede: daß jenes Ur-Reale (Ur-poſitive) durch ſich ſelber ſeine Unbeſtimmtheit aufhebt, durch ſich ſelber, Sich beſtimmt?

Und fürwahr! man kann nur zu leicht dieſem Gedankengange ſeine Zuſtimmung geben, wenn man darin Etwas überſieht, nämlich: daß die Idee ausſchlüßlicher Beſtimmung durch ſich — den Gedanken der Unbeſtimmtheit und Beſtimmbarkeit undenkbar macht, inſofern gar kein Motiv gefunden werden kann für die Suſpenſion der Selbſtbeſtimmung des Urrealen, kurz: jene formale Negation kann nicht zuſammenfallen mit der Unbeſtimmtheit des Urpoſitiven. Aber — könnte ihr nicht vielleicht ein Platz angewieſen werden in den Selbſtbeſtimmungsmomenten desſelben?

Sey es — aber ſelbſt in dieſem Falle iſt die formale Negation nicht als ſolche ſchon Bejahung (Realiſirung), wenn ſie auch mit den Momenten der Selbſtbeſtimmung des Urrealen unzertrennlich, gleichſam als Kehrſeite derſelben, verbunden wäre.

So viel indeſſen als Antwort auf die erſte Frage, wir gehen zur zweiten über, die da lautete:

Iſt Bejahung nichts als geſteigerte Negation?

Wenn Negation an ſich keine Bejahung iſt; wie könnte jene durch Steigerung — eine Bejahung werden? da Steigerung doch zunächſt von der Wiederholung des Negationsactes bedingt iſt, der als ſolcher auch ins Endloſe repetirt, doch ſich ſelber gleich bleibt, nie über ſich hinausgreifen kann?

Aber unter der Steigerung könnte auch die Zweifachheit oder Doppelſeitigung der Beziehung verſtanden werden, in welche ein Negationsact tritt — und für dieſen Fall läßt ſich zwar wohl, aber doch nur im uneigentlichen Sinne, die Bejahung als geſteigerte Verneinung auffaſſen. So haben wir die Beſtimmtheit des Subjectes eine Bejahung genannt.

Als Beſtimmtheit ſetzt ſie voraus:

α) die Unbeſtimmtheit — aber auch

β) die Einwirkung eines Andern (Objectes), welche aber (als intentirte Aufhebung der Selbſtheit im Subjecte)

γ) durch die Rückwirkung des Letztern negirt wird, eben ſo, wie durch dieſelbe Rückwirkung die urſprüngliche Unbeſtimmtheit negirt wird.

Digitized by Google

In der Rückwirkung erweis't also das Positive seine aufhebende Kraft, sowohl nach Außen auf Anders-, als nach Innen auf sich selber, und zwar ohne daß der Act als solcher wiederholt werden darf. In einem und demselben Acte wird ein Ende gemacht einerseits der Unbestimmtheit oder Formlosigkeit des Subjectes, und anderseits der intendirten Bestimmtheit des Objectes: die Selbstständigkeit des Subjectes insofern wenigstens aufzuheben, als es jene für sich zu gewinnen, sich zu unterwerfen trachtete.

Kurz: wir finden zwar hier eine doppelte Negation, aber nur als divergente Beziehung eines und desselben Thuns, das als solches aber kein negatives oder negirendes, sondern ein setzendes oder affirmatives Moment ist, weil in jenem Thun ein positives Prineip von ihm selber als solchem, so für sich wie für Andere, Zeugniß gibt, sich darin so bewährt wie bewahrt, und dasselbe im Worte Ich niedergelegt hat.

Jenes Zeugniß aber ist zugleich ein Zeugniß über andere positive Factoren neben dem positiven Ich, die mit gleicher Negativität, wie es selber, behaftet sind. Jenes Zeugniß vom eigenen wird also zur Ueberzeugung von fremden Seyn, dieses aber ist darum nicht das Object von Jenem, da dieses seine Objectivität an ihm selber hat.

Und jetzt erst kann der Träger des Ichgedankens, der Geist zum vollen synthetischen Bewußtseyn über die ganze Bedeutung des Prozesses doppelter Negation an ihm wie an Andern vordringen. Und fürwahr! jene Bedeutung liegt in der Selbsterhebung über die Schranken, die aber nicht mehr bloß am subjectiven Ich, sondern an allem, was neben ihm theils als Ich, theils als objectives Nichtich da ist, erkannt werden. Denn alles, was von Ihm mit Ihm zugleich erkannt worden, wird als beschränkt im Daseyn und bedingt im Seyn und so als Endliches erkannt.

In der Negation der Endlichkeit (als Negativität) zunächst zwar an ihm selber, hat sich das subjective Ich zum Gedanken des Unendlichen Seyn erhoben, dem es zugleich eine Realität außer ihm, mit derselben Nöthigung zuerkennen mußte, mit der Es sein Ich mit subjectiver, und alles Andere mit objectiver Realität anerkannte. Aber jene Realität des Unendlichen dringt sich jetzt dem Ich so gewiß als eine wesentlich verschiedene von aller subjectiven und objectiven Realität auf; wie der Gedanke vom Unendlichen Seyn nur durch die Negation aller Endlichkeit in Beschränktheit und Bedingtheit zu Stande gekommen ist.

Digitized by Google

Die Einsicht in diese Schranken ist also wahrlich! eine Erhebung über dieselbe (wie uns die vermittelnde Metaphysik versicherte), aber eben deßhalb keine Vernichtung derselben mittelst Negation (wie wir ebenfalls von ihr gehört) keine Erklärung: daß sie deßhalb aufhören für das Ich Schranken zu seyn, weil sie als solche von Ihm erkannt werden.

Mit dieser Erklärung wäre ja die Beschränktheit und Bedingtheit als Momente aller Endlichkeit — mit dieser letztern aber die negative Basis als erste Negation, und hiemit zugleich das Motiv zur zweiten als Bejahung (Affirmation) des Unendlichen abgebrochen.

Da der Zahlbegriff in der Lehre vom Seyn (und zwar unter der Kategorie der Quantität) ein Hauptgegenstand der metaphysischen Betrachtung ist; so können wir unsere Randglossen zu jener Lehre nicht zum Abschlusse bringen, ohne zuvor einen Blick auf jenen Begriff geworfen zu haben, und dieß um so mehr, da unser Vorgänger (wie wir gehört) an jenem Begriffe zu tadeln wußte: daß er dem Größenbegriffe voran- statt nachgehe; da doch die Größe zur Zahl sich verhalte, wie Allgemeines zum Besondern, Bestimmten.

Die vermittelnde Metaphysik aber (die das Allgemeine nicht als schlechthin identisch mit dem Abstracten aufzufassen pflegt), scheint ein anderes Verhältniß zwischen beiden im Auge gehabt zu haben. Sie sagt ja ausdrücklich: daß sich der Begriff Größe zum Zahlbegriffe verhalte, wie Nichtseyn zum Seyn; daß Größe zwar Zahl sey, diese aber mit dem Bewußtseyn ihrer Leerheit (Abstractheit) gesetzt; daß Kategorie der Größe ein Seyn zwar voraussetze, dieß aber mit der bloßen Empfänglichkeit für die Bestimmtheit des Zahlbegriffs, und solch ein Seyn sey die numerische Eins; und daß diese erst zur Zahl werde durch die Beziehung derselben auf Anderes.

Diese Zahl könne nun zwar mit demselben Rechte, wie sie gesetzt, auch wiederholt werden; allein hiedurch erweise sich die Zahl eben nur als Größe, als Bestimmungslosigkeit des Dinges. Zahl dagegen sei, was sie ist (also Kategorie oder Bestimmtheit alles Seyenden) einmal für allemal; und es könne daher so wenig mehrere Zwei oder Drei geben, als es mehrere Seyn und Daseyn gibt.

Den Grund dieser Verhältnißbestimmung findet der Leser dort, wo von dem Uebergange der Kategorie der Qualität zur Quantität die Rede ist.

Digitized by Google

Die metaphysische Denknothwendigkeit, heißt es, indem sie fordert: daß das Seyende um zu seyn, unendlich bestimmt seyn müsse, bestimmt zugleich das Seyende ins Unendliche.

Diese Bestimmung aber leiste der Zahlbegriff im Quantitätsbegriffe. Die Metaphysik habe daher zwar nicht (wie die alte) die Aufgabe: Die Zahlreihen zu einer Wissenschaft zu entfalten; wohl aber das Bildungsprincip Jener nachzuweisen.

Als Lösung derselben kann Folgendes angesehen werden:

1. Jede Zahl ist was sie ist durch Aufhebung der numerischen Eins; mittelst Beziehung auf Anderes, z. B. Zwei ist nur als Nicht-Eins, d. h. weil nicht als Eins.

Diese Beziehung aber ist an sich eine unendliche, insofern der Complex des Endlichen ein unendlicher ist.

Jede Zahl setzt also für ihre Möglichkeit, die Totalität aller Zahlen voraus (d. h. die Unendlichkeit als Subject, dessen Prädicat die schlechte Unendlichkeit ist): Denn jede besondere Beziehung der Einser auf einander, ist nur ein Moment in der allgemeinen Beziehung aller Eins auf einander (zu Folge des Complexes des Endlichen). In jeder besondern Zahl ist der Allgemeinbegriff der Zahl gegenwärtig, der zwar darin besteht: ins Unendliche bestimmt zu seyn, der aber in jeder Bestimmtheit, nach seiner Unendlichkeit, gegenwärtig ist.

2. Daraus ergibt sich das Werden der Zahlen im metaphysischen Sinne. Es ist gerade das umgekehrte Werden im empirischen. Hier sey Eins (als Gegebenes oder als Gedankending) die eine Voraussetzung, die andere aber die Thätigkeit des Hinzusetzens (nach dem abstract logischen Grundsatze der Identität).

Das Wahre daran aber sey: daß das successive Setzen der einzelnen Zahl, ein successives Veräußern sey der innerlichen Unendlichkeit; statt ein successives Verinnern (oder Aneignen des Aeußerlichen).

Der Prozeß also sey in Wahrheit dieser:

Es wird begonnen mit der einfachen Eins (Einheit), in welchem die Vielheit innerlich ist, (d. h. weder als endlich noch als unendlich äußerlich geworden ist).

Aber eben jenes ausdrückliche Setzen (oder Veräußern) der innerlichen Bestimmtheit, ist ein Steigern der Realität. Denn Etwas ist nur insofern real, als an ihm die Bestimmungen wirklich gesetzt sind, die Es zum Unendlichen in Beziehung bringen.

Digitized by Google

Alles Bestimmen erweis't sich also auf diesem Standpuncte als Fortschritt oder Steigerung der Realität.

Kurz: das Princip der Zahlenbildung (numerischen Bestimmung) ist das Princip der fortschreitenden Steigerung des Bejahens (als des realen Setzens) ins Unendliche.

3. In dieser Steigerung ist endlich jeder Act an sich gleich jedem Andern. Durch jeden Act kommt eine neue Bestimmung zu Stande. Jede dieser Bestimmungen wird gesetzt als selbstständiges Etwas, das (regressiv) eben so sehr ein Bruchtheil am Eins, wie es (progressiv) eine Einheit in der Zahlenreihe ist, nur mit dem Unterschiede: daß dieselbe Steigerung der Realität (am einfachen Eins) dort in der Gestalt der Innerlichkeit, hier in der Gestalt der Aeußerlichkeit ausgesprochen wird.

So viel aus der Lösung über die fragliche Aufgabe der Metaphysik. — Schlüßlich wollen wir noch aufmerksam auf die angebliche Analogie zwischen dem Bildungsprincip der Zahlen- und der dialectischen Begriffe. Beiden, heißt es, sey der Fortgang vom Abstracten zum Concreten eigen. Daher komme es auch: daß die Zahlreihe zum natürlichen Symbole für die metaphysische Begriffsreihe verwendet werde. Uebrigens verhalte sich die Thätigkeit des Rechnens und Zählens zur Thätigkeit, Kategorien als solche zu erkennen; wie außerphilosophische zu speculativer Reflexion, ohne jedoch hiemit zu behaupten: daß jene geringer sey, als das unmittelbare (d. h. unphilosophische) Bewußtseyn der Kategorien als angeborner Begriffe. Deßhalb habe auch Plato schon das Unterscheidungszeichen des Menschen vom Thiere in das Zählen gesetzt. — — —

Schade! daß unser Metaphysiker nach seiner löblichen Gewohnheit über das platonische Orakel keine Meditation angestellt hat; diese hätte wahrscheinlich gute Erfolge haben können, und zwar vor allem: daß er, die Kluft zwischen metaphysischer und empirischer Zahlbildung nicht so groß angegeben hätte, daß sie nur durch das umgekehrte Verhältniß zwischen Beiden auszufüllen wäre, und sodann: daß er es unterlassen hätte, den Begriff schlechter Unendlichkeit für das Princip der Zahlbildung (im metaphysischen Sinne) aufzustellen.

Der Mensch allein kann zählen, und Er kann hiemit allerdings! was kein Individuum der Thierwelt mit oder ohne Kultur und Dressur kann. Aber jener kann es nur, weil er als Geist aller Metaphysik

Digitized by Google

Legatus natus ist, der im Ichgedanken sich als Realgrund, als positives (gesetztes) Eins besitzt, und zwar: weil er sich über die gegensätzlichen Momente seiner Differenzirung zu erheben, und sich so in den Gegensatz zum Gegensatz zu setzen im Stande ist; worin er sich zugleich wie als reale Einheit, so auch diese in ihrer ursprünglichen Qualität, als freie Einheit besitzt, und der diese Freiheit, selbst in die Knechtschaft der Natur gerathen, darin erweist: daß er hier als Echo der Außenwelt, dieses Echo entweder kunstreich repetirt oder abbricht wie er will, nicht wie sie. Wie er auf diese Weise aus seinem Daseyn, um algebraisch zu reden, die Wurzel ausgezogen und das Verhältniß zwischen Beiden, als ein Verhältniß der Eins zu ihren Bruchtheilen feststellt; so wagte er sich auch an dieselbe Operation für alles coexistente Daseyn, und ursprünglich so instinctartig dort wie hier und überall. Kurz: er beginnt jetzt zu zählen das Gegebene.

Er bedient sich aber auch seiner angestammten Freiheit, nicht bloß für das Gegebene in unmittelbarer oder mittelbarer Wahrnehmung; sondern er erhebt auch zur Einheit, was als Gegebenes keine ist, weil es nur als Gedankending in ihm ist. Er zählt daher eben so formale Einheiten (Begriffe) wie er Individuen, und beides eben so wie er Ideen, und die ihnen entsprechenden unsinnlichen Realeinheiten (Substanzen) zählt.

Auf diesem Wege erhebt er sich zum Gedanken eines Universums, als Totalität oder discrete Größe der Endlichkeit in ihrem dualen Gegensatze von Natur- und Geisterreich, deren dritte, weil synthetische Einheit der Mensch selber und seine Gattung — die Menschheit ist.

Er räumt in jenem Gegensatze, als der realen Voraussetzung für die Menschheit, dem Reiche der Geister als discreter Größe, den Vorrang vor dem der Natur ein, weil er bei und mit seinem Geiste als erster Einheit und intensiver Größe zu zählen anfing.

Er geht über zur Natur, deren drei Reiche er, als extensive Größe zwar, doch hiemit zugleich als intensive sowohl, wie als continuirliche Größe behandelt und schlüßt mit seiner Gattung als Inbegriffe aller jener Größen.

Und bis hieher müssen wir freilich unserm Metaphysiker Recht geben, der da behauptet: es gebe metaphysisch nur eine Zwey und

Digitized by Google

Drei, ohne jedoch mit ihm als Grund anzuführen: weil es nur Ein Seyn und Daseyn gäbe. Der Geist als solcher transscendirt ja nur deßhalb die Physis und wird ihr Metaphysiker, weil seine Daseynsweise im Ichgedanken, diametralisch dem Begriffe als dem Gedanken der Natur, gegenübersteht, hiezu aber auch zugleich die Realprincipe (Substanzen) dieselbe Stellung aprioriſch einnehmend vorausgesetzt werden müssen.

Daß beide Lebensprincipe als intensive Größen unter dem gemeinsamen Exponenten der Endlichkeit stehen, das hindert keineswegs ihre Verschiedenheit als eine qualitative festzusetzen, weil diese, nicht als Specification von jenem Exponenten als einem realen, wohl aber bloß formalen Factor gedacht werden muß.

Kann nun die Endlichkeit als solche, nicht als Ein Seyn und Daseyn gedacht werden; um so weniger kann sie es, wenn sie als Negation der Unendlichkeit, d. h. mit ihrer Voraussetzung, dem Real-Unendlichen, gedacht wird. Hiemit tritt aber auch zugleich eine Veränderung in der Art zu zählen für den Geist als empirischen Zähler des metaphisischen Nenners ein. Er hat nämlich eine Eins gefunden, die für ihn der Zeit nach später zwar eingetreten, dem Werthe nach früher, vor und (vielleicht auch) ohne Zeit und deßhalb als wahre Eins zu setzen ist. Diese als reale Eins liegt ferner nicht mehr für ihn in der Trias des Universums eingeschlossen; sie liegt jetzt außer ihr, und zwar als Reale Position (und vielleicht?) ohne Negation; und es handelt sich jetzt um nichts geringeres, als um die Verhältnißbestimmung der drei Endlichen Größen zur Einen Unendlichen Größe.

Und so kann vor allem hier die Frage entstehen: Ob sich vielleicht die absolut positive Eins in jener endlichen Trias mit den zahllosen Einheiten für jede Sphäre und Weltgegend in derselben, nicht eben so offenbart habe, wie die Substanzen Jener Trias in einer Vielheit von (formalen oder realen) Momenten, folglich in der Bruchform sich selber offenbar werden? Und wird sie mit Ja beantwortet; so kann der Unterschied zwischen Beiden nur dahin ausfallen: daß die absolut positive Größe, durch sich in die Bruchgestalt sich versetzt; die mit Negation behafteten, relativ-positiven Größen aber, an ihre Coexistenz und ihr Wechselwirken in dieser, für ihre Bruchgestalt angewiesen sind.

Daß hiemit aber doch die unendliche Größe mit der Impotenz gedacht werden müsse: Ihre Lebensform als Selbstoffenbarung zu absol-

Digitized by Google

viren, folglich als absolutes Seyn hinter seinem Daseyn für Immer zurückbleibend, und so als irrationale Größe gedacht werden müsse, versteht sich von selbst bei Allen, die da im ersten Geistesjubel nicht übersehen: daß eine Zahlen-Reihe ohne Ende und Anfang selbst zur symbolischen Bezeichnung absoluter Subjectobjectivität (als der Selbstoffenbarung des Absoluten) zu schlecht sey; so lang nämlich die Selbst-Potenzirung der Eins einen ungleich glücklichern Ausdruck zuläßt.

Für obige Antwort aber, hat sich offenbar unsere vermittelnde Metaphysik entschieden, hiemit aber zugleich nichts besseres gethan, als das Realprincip des Naturlebens, zum absolut positiven Principe erhoben; folglich ohne alle Rücksicht auf das Protest von Seite des endlichen Geistes, der vor der Natursubstanz in ihrer Ideenlosigkeit, die Verabsolutirung für sich in Anspruch nehmen müßte, wenn er überhaupt jene Standeserhöhung für irgend einen realen Coefficienten der Endlichkeit für ausführbar hielte. Er müßte aber eben so leicht auf jene Erhöhung Verzicht leisten, sobald sich ihm der Gedanke aufdränge: daß im gegebenen Falle zwischen dem unendlichen Geiste und den endlichen Geistern doch abermal kein anderes Verhältniß Statt finden könne, als: daß jener durch sich zum Ich als Ego simplex — diese aber nicht durch sich, weil durch Wechselwirkung zur Ichheit gelangen.

Denn eine Offenbarung des Seyns durch sich, deren Inhalt aber Seyn und Daseyn nicht durch sich ist, ist doch nur eine Offenbarung, die zugleich keine ist, weil sie nicht offenbart, was sie sollte und wollte. So drängt sich denn auch von dieser Seite her dem Geiste der Gedanke auf: daß es, wie mehrere Seyns- und Daseyns-Sphären, so mehrere Zwei und Drei geben könne.

Aber in welchem Verhältnisse stehen nun beide Sphären zu einander, wenn jenes nicht als ein Verhältniß zu denken ist, wie das eines Ganzen zu seinen Bruchtheilen? Was ist sein Name?

So viel ist vor der Hand gewiß: daß wenn zwischen dem Princip der Zahlenbildung und dem Principe der Kategorien keine andere Analogie obwaltet, als die angebliche des Fortganges vom Absoluten zum Concreten, jener Name nie ausgesprochen werden könne; dafür aber recht eigentlich der hypostatische Begriff, das Realprincip des Naturlebens auf den Thron des Absoluten gesetzt werde.

Digitized by Google

Specificationen des Unendlichen (wenn auch ohne ausgiebigen Nachweis ihres dialectischen Eintrittes) hat schon der Spinozismus versucht, indem er von der Einen Substanz als unendlichem Subjecte zwei Attribute in erster Instanz, in zweiter aber vier **Modi** als Prädicamente aussagte; aber weiter herab gelang es ihm nicht: in die Jacobsleiter des Begriffes Sprossen einzulegen, auf denen die Geister des Himmels zur wirklichen Erde und zur irdischen Wirklichkeit auf- und niedersteigen könnten. Wie dasselbe Unternehmen der vermittelnden Metaphysik gerathen sey, werden wir jetzt im zweiten Buche sehen.

Dieses behandelt nämlich die Lehre vom Wesen (in 3 Abschnitten, jeden zu 3 Capiteln) *) in welcher der Raumbegriff (in seinen drei Kategorien) eben so das Centrum bildet, wie in der Lehre vom Seyn der Zahlbegriff.

Aber — wenn wir der über sie ergangenen Kritik glauben dürfen, so ist in dieser Lehre ein ungleich größerer Fehler begangen worden, als in der vorausgehenden, und zwar eben mit der Aufnahme des Raumbegriffs in die Metaphysik überhaupt, d. h. abgesehen davon: daß er als Mittelpunkt in jener Lehre gesetzt worden ist.

Durch die Aufnahme dieses Begriffes werde nämlich der Metaphysik als Wissenschaft vom Negativ-Absoluten (Kategorien), wie dem Begriffe vom Wesen, als der Urform des Seyns offenbar widersprochen. Diese komme nämlich durch den Raumbegriff zu einer Körperlichkeit, die ihr als solcher eben so widerspräche, wie der Raumbegriff dem Begriffe als Kategorie, insofern unter dieser nichts anders zu verstehen sey, als schlechthin allgemeine Bestimmungen des Seyns wie des Denkens, d. h. nicht bloß entweder des Seyns (wie der Raumbegriff) oder des Denkens (wie der Zeitbegriff.)

Indessen, da selbst die unerbittliche Kritik unserm Repräsentanten der vermittelnden Metaphysik das Geständniß machen muß: daß gerade hierin der tiefste Punct ihrer Speculation liege, wodurch er selber in Person ein wahrhaft philosophisches Bewußtseyn verrathe und sich am ehesten noch als ein speculativer Kopf legitimiren könne; so wird sich's

---

*) Lehre vom Wesen.

I. Specif. Grundzahlen.	1. Identität. (Einheit)	2. Gegensatz. (Zweiheit)	3. Spec. Dreiheit.
II. Kategorien d. Raumbegr.	1. Ausdehnung.	2. Ort.	3. Raum.
III. Grundbestim. d. Körperl.	1. Schwere.	2. Polarität — Cohäsion.	3. Chemismus.

Digitized by Google

wohl der Mühe lohnen: die Belege für diese unwillkührliche Auszeichnung aus dem Munde des Kritikers selbst zu vernehmen.

Dieser sagt nämlich: „Weiße kann so raisonniren: Ihr sagt, die Vernunft müsse im Systeme ihrer Bestimmung auch den Begriff der Wirklichkeit entwickeln.

Und ich gebe auch das um so lieber zu, als ich mit diesem Begriffe den Uebergang aus der Metaphysik in die Realphilosophie mache.

Nun aber — beweis't mir einmal: daß etwas Wirkliches nicht im Raume, nicht in der Zeit sey.

Könnt ihr das nicht (und ich hoffe, ihr könnt's nicht), so müßt ihr mir zugeben: daß Raum und Zeit Moments sind der Wirklichkeit überhaupt; daß sie also nicht erst (wie ihr thut) in der Naturphilosophie, sondern schon in der Metaphysik abgehandelt werden müssen.

„Hierauf wäre nun in Kürze zu antworten:

Du hast ganz Recht, Philosoph! daß Etwas Wirkliches nur im Raume und in der Zeit ist, denn jenes fällt in die Sphäre der Erscheinung. Ja Raum und Zeit sind selbst schon Wirklichkeiten (wenn du mir diesen Plural erlaubst).

Aber der Begriff von Wirklichkeit an sich, ist weder durch den des Raumes noch durch den der Zeit bedingt. Nur die Natur ist in allen Momenten ihres Daseyns, und der Geist bloß insofern er sich als Erscheinung äußert, räumlich-zeitlich. [Schon Kant machte ja Raum und Zeit zwar zu reinen Formen der Sinnlichkeit (zu Bedingungen des Anschauens), aber dem Aristoteles wirft er doch vor, sie den Kategorien zugezählt zu haben.] Wie nun der Geist, das absolut Negative von Raum und Zeit sey (also auch die Wirklichkeit seines Denkens vom Raume und von der Zeit frei sey), das gestehst du selbst indirect ein. Denn von Gott versicherst du: daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit von ihm nicht als Attribute prädicirt werden könnten; woraus du also (wenn dir die Consequenz noch etwas gilt, wie zu hoffen von einem Philosophen) schließen mußt: Gott habe keine Wirklichkeit." So der Kritiker, der sich über dies noch verlauten läßt: „Könnte Weiße beweisen: daß der Begriff der Vernunft an und für sich, vom Begriffe des Raumes und der Zeit irgendwie afficirt werde (oder gäbe er von Raum und Zeit neue Bestimmungen, die eine bis dahin unbekannte Auffassung dieser Begriffe motivirten), so wäre dies eine unumstößliche Berechtigung seiner Klage: daß nämlich die zeitherige Philoso-

Digitized by Google

phie Zeit und Raum als absolute Kategorien in die Metaphysik nicht aufgenommen habe.» — — —

Gegen das Letztere könnte Weiße nun allerdings fragend erwidern: Sind das keine neuen Bestimmungen und Motive zugleich meiner neuen Auffassung des alten Raumbegriffes, wenn ich darthue: Wie der Raumbegriff (als Urqualität alles Seyenden) durch die Ur-Dreizahl (als abstractes Urprincip aller Specificationen) nothwendig vermittelt sey?

Hat sich der Uebergang vom Zahl- zum Raum-Begriffe in seiner Denknothwendigkeit, nicht sogar für die Verstandesreflexion in der Mathesis erprobt, da die geometrische Construction des Körpers (mittelst rein quantitativer Begriffsmomente) eine Veranschaulichung des Raumbegriffs in seiner Genesis ist, insofern er in der Dreizahl der Dimensionen zur wesentlichen Form des Seyenden wird, und hierin sein Charakteristicon besitzt? So wie nämlich in der Lehre vom Seyn, der Begriff der Unendlichkeit postulirte: daß das unendlich Viele sich gegenseitig durch sich selbst bestimmen müsse; so kehrt hier in der Lehre vom Wesen die Forderung wieder, aber mit dem Zusatze: daß die Selbstbestimmung durch die Dreizahl (als Exponenten der Bestimmung) erfolge und dann: daß die Selbstbestimmung eine qualitative sey. Kurz: wenn unter der Voraussetzung der Unendlichkeit, in der Zahlbestimmung eine Specification gesucht wird; so kann die Betrachtung nur zu jenem Standpunkte zurückkehren: Wo sie, die quantitative Unendlichkeit, als ihren Stoff behandelnd, nach der Bestimmtheit derselben frägt, die zunächst allerdings als Bestimmtheit des Seyenden (der Dinge selbst), d. h. als Ausdehnung, zu fassen ist. Allein diese ist ja nur das erste positive Moment des Raumbegriffs, so wie die Oertlichkeit das zweite, das dem Seyenden erst seine Bestimmtheit in der Punctualität (als Macht der Aeußerlichkeit) gibt. Beide Momente aber der mechanischen Naturansicht noch angehörend, hat die dynamische Ansicht zu jener Gestalt zu verarbeiten, wie solche schon vor aller Philosophie, dem natürlichen Bewußtseyn gegeben ist.

Denn schon dieses spricht von einem leeren Raume. Und eben die Anerkennung dieser Aussage als einer metaphysischen Wahrheit hebt den Raumbegriff speculativ über den Begriff der Ausdehnung und der Oertlichkeit hinaus. Die Wahrheit aber des leeren Raumes ist nichts anders, als die Priorität des Raumbegriffes vor aller und jeder Erfüllung. Der Begriff vom Raum ist also die nothwendige

Digitized by Google

Voraussetzung alles wirklichen Daseyns, in welche die Substanz sich hineinbilden muß, um dazuseyn.

Substanz ist nur Wesen, insofern als sie eine absolute Basis hat, in welcher die Totalität aller Erscheinungs-Momente zum Voraus gegeben ist. Diese Basis aber ist ihr unmittelbarer Begriff, ist der Raum-Begriff.

Dieser als metaphysischer Begriff hat zwar ein Daseyn, eine Realität; aber deßhalb ist er noch kein Wesen mit Wirklichkeit.

Jenes Daseyn ist nämlich die Totalität der specificirten Quantität und specificirt allein durch die Dreiheit seiner Momente. Kurz:

Raum ist Daseyn der reinen (metaphysischen) Kategorie vom Wesen, das sich selber setzt durch die Dreiheit seiner Momente. Als Daseyn ist der Raum aber die Negativität des Wesens, also wesenlos, also unwirklich. Aber jede Verwirklichung des Wesens kann nur innerhalb dieses Begriffes erfolgen.

Daher kommt's auch: daß der Raumbegriff in der Wesenskategorie die zweite Stelle einnimmt, und nicht die erste Stelle der Urzahl.

Der Raum ist daher auch der umgeschlagene Begriff des Wesens, und zwar umgeschlagen in die Negativität des bloßen Daseyns, das gewöhnlich — aber mit Unrecht — Aeußerlichkeit genannt wird. Aber eben dieser negativen Gestalt gebührt es: in den wahren (speculativ-bewährten) Begriff des Wesens, d. h. in die Positivität des Daseyns (in die Körperlichkeit) einzutreten. Kurz: Wesen (Substanz) ist nothwendig im Raume, d. h. Wesen ist Körper.

Körper ist also Seyn im Raume — aber nicht im Gegensatze zur Erscheinung im Raume — nicht als Seyn, das dem (erscheinenden) Körper zufällig inhärirte.

Körper (als Seyn im Raume) heißt: Raum erfüllen — und — (im höhern Sinne) Im Raume wirken. Und in diesem höheren Sinne ist alles Wirkliche im Raume (wie in der Zeit zugleich) — weil Wesen, wie bereits gesagt, sich nur verwirklichen kann im Raume.

Wenn ich (Weiße) also irgendwo auch behauptet habe: daß Zeit und Raum keine Prädicate Gottes sind; so ist jene Aussage in demselben abstracten Sinne zu nehmen, in welchem ich so eben sagte: daß Daseyn (Raum) als Negativität des Wesens — wesenlos und unwirklich sey, und daß anderseits die Verwirklichung des Wesens doch nur innerhalb des

Digitized by Google

Begriffs von Daseyn (als Raum) erfolgen könne, folglich vor und ohne jener Verwirklichung im Raume — unwirkliches Wesen sey.

Gott ist also (wie der Geist) unstreitig das absolut Negative von Raum und Zeit (und mithin auch der Vernunftbegriff an und für sich, oder der Begriff von der Wirklichkeit an sich insofern diese Ausdrücke alle dasselbe, weil denselben bezeichnen.

Aber folgt hieraus schon: daß auch die Wirklichkeit seines (des göttlichen Geistes) Denkens exempt seyn müsse von Zeit und Raum?

Ist Gott ohne wirklichen Gedanken nicht ein gedankenloser geistloser Gott?

Und ist die Wirklichkeit seines Denkens nicht die Bedingung von der wirklichen Welt in ihrem Gegensatze von Natur und Geist, dessen zwei Glieder, wie ihr behauptet, nur durch den Act seines von sich und zu sich Kommens sind, was sie sind? Daß jedes der beiden Glieder als reale Factoren abermal zeiträumlich in die Erscheinung treten müsse, wenn es überhaupt zur Selbstbezeugung bestimmt ist; darin liegt doch wahrlich keine Anforderung, Raum und Zeit in dieser untergeordneten Selbstbezeugungsweise zu beschließen, da diese doch zugleich als eine secundäre Offenbarung Gottes gedacht werden muß, insofern sie zu ihrer Voraussetzung, die primäre hat, den Eintritt nämlich jener Factoren durch Differenzirungsmomente im Leben des absoluten Geistes.

Mit dieser meiner Rechtfertigung habe ich freilich den Hauptvorwurf noch nicht berührt, der meiner neuen Ansicht vom Raume als Urform (Urqualität) alles Seyenden die Körperlichkeit zur Last legt, insofern diese den Raumbegriff als Kategorie (als allgemeine Bestimmung des Seyns und Denkens) vernichte.

Und weil ich gesagt: daß — jener Körperlichkeit noch ohne Aeußerlichkeit zu denken sey; so zeigt man mit Fingern auf die Schwere hin und überdies gerad in demselben Augenblicke, wo man anderseits von Hegel gesteht: daß er sich zwar derselben Ausdrücke zur Bezeichnung der Momente in der Objectivität des Begriffs bedient habe, aber hinzusetzt: er habe doch die Begriffe jener Ausdrücke innerhalb jener logischen Sphäre gehalten, in der sie allein Geltung haben, d. h. in der Sphäre der Subjectivität des Begriffs, wo der Raumbegriff, wie in der Sphäre der Objectivität des absoluten Begriffs der Zeitbegriff vorzugsweise seine Stelle fand. Man zeigt mit Fingern auf die strotzende Realitätsfülle unserer Metaphysik hin, als einen sichern

Digitized by Google

Vorboten ihrer schwindsüchtigen Magerkeit, sobald jene sich an die Realität des Naturlebens und seiner Gestaltungen machen werde, um sie metaphysisch zu erklären.

Dagegen habe Hegel vor uns allen, als seinen Gegnern, voraus: „daß er es neben der Entwicklung der logischen Idee wirklich zu einer Naturphilosophie gebracht habe, der es aber leider! bisher nicht besser ergangen, als der alten Göttin zu Sais. Man zupfe an ihrem Schleier, der sie drückt, und erfinde tausend Märchen über sie; der königliche Gliederbau aber der holden Gestalt und der schwellende Reiz ihres göttergleichen Lebens sind der Welt bisher so gut wie verborgen geblieben."

Darauf möge (so könnte Weiße erwiedern) als Antwort folgende Frage dienen: Wenn Hegel die Momente der Objectivität des Begriffs mit den Ausdrücken des Mechanischen, Chemischen und Teleologischen bezeichnet und diese allgemeinen Begriffe ganz gewiß innerhalb ihrer logischen Geltung gelassen hat, weil sie sich gleich sehr im Geistigen wie im Natürlichen aufheben; warum will man denn meinen Ausdrücken: Schwere, Polarität, Cohäsion, Magnetismus, Electricität und Chemismus, die logische Geltung, für die doch ebenfalls einstehe, confisciren? Etwa deßwegen, weil ich nichts wissen will von der objectiven wie subjectiven Sphäre des Einen (absoluten) Begriffs? Allerdings fehlt nach meiner Ansicht dem Absoluten als solchem der Begriff, weil dieser nur dem Geiste als solchen eignet, und nur durch diesen erst folglich mittelbar dem Absoluten zukömmt, zu dessen Selbstoffenbarung die Sphäre des Geistes eben so wie die der Natur gehört. Allein — das alles ist nicht im Stande: jene Ausdrücke deßhalb, weil sie statt des formalen das reale Siegel an sich trügen, in der Metaphysik als verbotene Waare zu erklären.

Wo ist denn je von Realität (als Wesen und Wirklichkeit) der Kategorien die Rede gewesen; etwa als ich ausdrücklich sagte: daß die Speculation die Aussprüche des natürlichen Bewußtseyns vom leeren Raume bestätige; indem sie diesen als ein schlechthin Nothwendiges erkläre, dagegen aber das Seyn im Raume als Etwas, das erst durch Freiheit zu realisiren sey?

Ja selbst, wenn ich so glücklich wäre zu leisten, wozu sich Hegel auf eine Aufforderung von Leipzig her einstweilen nur Zeit und Weile ausgebeten, nämlich eine Gansfeder zu construiren; so würde solch' ein metaphysisches Kunststück doch nicht geeignet seyn, als Rarität und Rea-

Digitized by Google

lität in einem physischen Naturalien-Cabinete aufbewahrt zu werden. Was aber die Verlegenheit betrifft, die uns von der Kritik freundschaftlich prophezeit worden, für den Fall: daß wir einst an die Realität außer der Metaphysik herangehen sollten; so müssen wir die bei derselben Gelegenheit an uns gestellten Fragen zuerst Rücksicht nehmen. Man fragte uns nämlich: Ob denn die Philosophie der Natur und des Geistes nicht speculativ, nicht metaphysisch, nicht dialectisch seyn solle?

Ferner: Ob man die Metaphysik Beider gleichsam vorher abthun könne (ich verstehe dies für den Fall, daß jene Philosophien metaphysisch seyn sollen). Endlich: Ob denn Metaphysik nicht die allgegenwärtige Seele aller Speculation sey? (folglich auch, wie ich abermal dabei verstehe — die Seele der Natur- und Geistesphilosophie.)

Wenn wir nun auf alle diese impetuosen Fragen Ein aufrichtiges Ja und Amen haben; so wird uns eine entgegengesetzte Frage um so weniger übelgedeutet werden, nämlich: Ob die Metaphysische Seele aufhöre, Seele für die Naturwissenschaft zu seyn, wenn diese in einer Metaphysik jene Stelle einnehme, die sonst die alte Cosmologie behauptete, d. h. in vorliegendem Falle in der Lehre vom Wesen und unter den Kategorien des Raums? Das müßte doch eine sonderbare Allgegenwart seyn, die nur an eine gewisse Localität unter einem bestimmten Titel gebunden wäre. Allerdings hat es Hegel neben der Entwicklung der logischen Idee factisch zu einer Naturphilosophie gebracht; aber eben deßhalb ist diese doch nichts anders und edleres als das Resultat der Anwendung jener Idee in und nach ihrer Entwicklung, und dies große Verdienst würde ihr auch für den Fall nicht geschmälert werden: daß jene Entwicklung erst in der Naturphilosophie selber effectuirt worden wäre. Wie sollte also das Verdienst unsrer Naturphilosophie (so klein es auch sey) durch den Umstand geschmälert werden: daß diese in der Metaphysik, und zwar in der Raumtheorie zur Sprache kömmt?

Zum Schlusse kann ich (Weiße) auch den angeblichen Quell aller Schwächen und Gebrechen der vermittelnden Metaphysik nicht umgehen, nachdem die letztern einmal besprochen worden. Man wundert sich bekanntermaßen hierüber, daß ich einerseits in der Naturphilosophie (die doch die eine Seite der Realphilosophie ausmacht) von Magnetismus und Electricität handeln könne; da ich anderseits dies Alles für nichts weniger als für Momente des realen Naturlebens, wohl aber für Momente des negativ-Absoluten als des wahrhaft Urrealen halten müsse.

Digitized by Google

Und man erklärt sich dieses Amalgam nur aus der Trennung des Logischen vom Metaphysischen und des dadurch erzeugten Mangels an Selbstbegränzung der Wissenschaft. Die Gebiete in ihr müßten daher mit unsichern Conturen in einander sich verlaufen, und die Haltung in ihr zugleich eine bloß subjective werden, sobald die immanente Nothwendigkeit in ihr aufhöre.

Und fürwahr! wenn der Kritik irgend ein wahres Wort über ihre bebende Zunge gegangen, so ist es an dieser Stelle.

Die Trennung des Logischen vom Metaphysischen ist allerdings ein reicher Quell von Bildungen im Gebiete meiner vermittelnden Metaphysik, nur mit dem Unterschiede: daß jene nirgends und nimmer den Charakter des Urquells verläugnen, der, weil er in der Trennung des Ungleichartigen besteht, auch in der Selbstbegränzung des Gleichartigen bestehen muß.

Und so möge denn die Kritik abermal von mir W. vernehmen: daß ich das Logische mit demselben Rechte vom Metaphysischen trenne; mit dem ich die Freiheit von der Nothwendigkeit unterscheide, d. h. das Geschiedene als solches (folglich nicht als Getrenntes ohne Einheit) anerkenne. Alles, was ist, und als Einzelnwesen Daseyn hat, ist freies Wesen und hat seine Freiheit in der Besonderung aus dem Realallgemeinen (absoluten Urgrunde) bethätigt, das sich demnach zu jenen Besonderheiten als materia prima verhält, in der jene Bethätigungen vor sich gehen. Diese Letztern selbst aber müssen als die positive Seite des Urgrundes angesehen werden.

Es könnte aber von dieser letztern Seite gar keine Rede seyn, wenn nicht auch die entgegengesetzte als negative zugleich gedacht werden müßte, und diese ist die Seite der Nothwendigkeit am Absoluten — die eben so formal — wie jene real ist. Mit andern Worten: jene formale Nothwendigkeit ist die Gesetzlichkeit des absoluten Denkens, d. h. des absoluten Grundes als Denkwesens und die reale Freiheit ist das Sich-Setzen der Wirklichkeiten selbst.

Dem zufolge wurde gesagt: daß die Kategorien Momente seyen des Negativ-Absoluten, und daß sie als diese einerseits eben so seyen, als anderseits nicht seyen.

Sie sind, weil ohne sie nichts ist von allem, was da ist und gemacht ist; Sie sind nicht, weil sie als solche wohl am Absoluten haften, aber nicht als Wirklichkeiten in ihm sich bewegen und da sind.

Digitized by Google

Die Kategorientafel (und es gibt nur Eine — wie es nur Ein Absolutes gibt) ist die Gesetzestafel der neuen, wie das Factum die der alten Welt, unter dem einst wie jetzt, so Götter wie Menschen stehen, kurz: alles, was lebt — und es lebt alles, was da ist.

Dieses Gesetz der Nothwendigkeit wird befolgt von der Freiheit des Absoluten in ihren Besonderungen, folglich auch von diesen und in ihnen zugleich realisirt und ausgeprägt. Und so haben wir gezeigt: Wie selbst die innerste Bethätigung des freien Geistes sein Selbstbewußtseyn und all sein logisches Denken, nur durch eine Kategorie zu Stande komme; daß diese eben so die negative, wie die Freiheit die positive Bedingung seines Daseyns ist.

So verhält sich denn die Gesetzesnothwendigkeit der Kategorientafel zur Freiheit des individuellen Daseyns (bildlich zu reden) wie das Musterbild über dem Weberstuhle des Künstlers; nur mit dem Unterschiede: daß am Weberstuhle der großen Mutter Isis nicht bloß die Spule des Weberschiffes mit freiem Leben umwunden, sondern selbst jeder einzelne Faden in der unendlichen Werfte lebet und webet und sich verweben läßt.

Und an sie ergeht ursprünglich, wie einst an Moses die Weisung: **Inspice et respice, et fac secundum exemplar, quod tibi monstratum est in monte.** Der Berg nun ist die vermittelnde Metaphysik. Ihr Moses wird dann erst der Philosoph, wenn Er jene Stimme sowohl sich selber, als der Blüthenkrone absoluter Freithätigkeit, wie seinen Brüdern unter ihm, dankbar ins Bewußtseyn ruft und dolmetscht.

Aus dieser Eröffnung ergibt sich nun zugleich: Warum sich die philosophische Gegenwart noch nicht ernstlich daran gewagt habe: den Schleier von der Hegel'schen Naturphilosophie zu heben. Die daran gelüftet, haben leider! unter dem schwellenden Gliederreiz ihrer hehren Göttergestalt etwas entdeckt, was ihnen alle Lust und Liebe zum **Plus Ultra** — im Keime erstickte; es ist der berüchtigte schwarze Stein der alten Cybele, dem einst Kleinasien, als vom Himmel zur Erde gefallen, göttliche Ehre erwies.

Aber gleiche Ehre erweis't ihm zur Stunde noch die Hegel'sche Naturschule, wenn auch nur als einem Symbole des großen Gedanken: daß das Absolute in sein Gegentheil das Todte umgeschlagen sey, zu dem Zwecke einer Weltwerdung Seiner mittelst Vermählung des Lebens mit dem Tode. Wir aber

Digitized by Google

müssen von diesem Stoffprincipe, das allem Gegensätzlichen und Seyenden als allgemeine Bedingung vorangehen soll, gestehen: daß es die Urform der Zweiheit nur verunreinigen, und doch nicht zugleich wahrhaft zur Dreiheit erhoben werden könne. ———

So viel als Dichtung und Wahrheit zugleich aus der Replik und Duplik der streitenden Parteien auf einem und demselben Boden, nämlich der Begriffsmetaphysik. Uns böte sich nun bei diesen gegenseitigen Expectorationen die schönste Gelegenheit dar: Von hier aus schon auf unser am Eingange aufgestelltes Thema zurückzuspringen; allein — es ist bisher neben dem Raumbegriffe der Zeitbegriff schon so oft berührt worden, daß wir uns nicht können zu Schulden kommen lassen: einen Centralbegriff der vermittelnden Metaphysik unbeachtet gelassen, und doch ein Urtheil uns erlaubt und abgegeben zu haben über den Streit der Parteien.

Beide Centralbegriffe aber — die mit dem der Zahl eine heilige Trias in der Kategorientafel bilden, hängen zu innig untereinander zusammen, als daß wir jetzt schon zum Zeitbegriffe übergehen könnten, aus dem Grunde: weil wir noch einiges über und gegen den Raumbegriff und seine Bedingung die Dreizahl als Urzahl zu bemerken haben.

Es läßt sich einem Denker nicht nur nicht zum Vorwurfe, sondern umgekehrt zum Verdienste anrechnen, wenn er sich für die Standeserhöhung der Begriffe von Raum und Zeit nicht bloß interessirt, sondern Hand angelegt hat, wenn auch der erste Versuch nicht nach Wunsche gerathen sollte. Diese Billigkeit mag auch den Kritiker der vermittelnden Metaphysik auf die Achseln geklopft und so verursacht haben: daß er gerade in der partie honteuse derselben zugleich das Diplom und den Beruf ihres Vertreters zur Speculation entdeckte. — Hiemit aber soll keineswegs gebilligt seyn von unserer Seite: wenn jene Metaphysik mit dem Raume als Moment des Negativ-Absoluten auch die Körperlichkeit zu gleicher Höhe erheben wollte (und ein gleiches wird sich auch am Zeitbegriffe bemängeln lassen).

Aber das muß bei alle dem doch als Bemerkung beigefügt werden: daß jenes Ultra in Bezug auf den Begriff der Körperlichkeit sich keineswegs durch Inconsequenz in die Sphäre des Negativ-Absoluten in der benannten Metaphysik eingedrängt habe. Denn wer die Urzahl so bestimmte wie Weiße, nämlich als Dreizahl, der könnte nur auf inconsequente Weise anders verfahren. Wir erklären uns hierüber deutlicher.

Digitized by Google

Weiße hat nämlich jene Urdreizahl so bestimmt, wie sie bestimmt werden mußte; wenn man zuvor vom Seyn als dem Begriffe ausging, in welchem Seyn gleich Nichts und dadurch als identisch mit Werden angesetzt wurde.

Wie nun Hegel aus jenem Begriffe Werdens die Zeit hinauswarf; so mußte er mit gleicher Consequenz auch den Raum hinauswerfen, um jenen Begriff als Kategorie rein zu erhalten.

Umgekehrt aber mußte Weiße (hatte er einmal den Raum unter der Firma jenes Begriffs entwickelt, und jenen als Moment in diesem bestimmt) auch die Körperlichkeit (versteht sich nur als Gedankending) mit in jene Sphäre hineinziehen.

Allein — Schade nur, wenn auch eben keine Schande: daß diese Körperlichkeit als Schlußmoment im reinen Raumbegriffe kein bloßes Gedankending, wie die frühern Momente bleiben darf. Jener Schlußmoment ist nicht bloß Uebergangsmoment, sondern die Körperlichkeit ist die Verkörperung selber. Dadurch aber wird die Reinheit der Kategorie schon getrübt, da der Raum nun selber aufhört: ein Moment in der wahren Unendlichkeit des Absoluten zu seyn, und zum Momente in der nackten Endlichkeit desselben herabsinkt. Doch die beschuldigte Metaphysik wird Gründe von Uns verlangen, und wir dürfen sie nur aus ihrem Munde nehmen; zugleich aber mögen jene uns Gelegenheit verschaffen: den Raumbegriff als reine Kategorie, als Moment im Denkleben des absoluten Seyns andeutend zu rechtfertigen.

Auf unsere Frage: Was ist die Ur-Dreiheit? finden wir eine Antwort im dritten Capitel der zweiten Abtheilung des II. Buches. Sie lautet: „dasjenige, was, der abstracten Bestimmtheit des Gegensatzes gegenüber, dem Gegensatze selber seine concrete Gestaltung (Bestimmtheit) gibt, d. h. das Einzelne zum Einzelnen macht, das ist die Dreiheit.“ —

Und dem Einwurfe: daß die wirkliche Bestimmtheit doch in keinem Falle mit der abstracten Bestimmtheit zusammengestellt werden könne; wird folgendermaßen begegnet: „Daß das leere Schema eines Dritten sich allerdings zu den metaphysischen Momenten der Einheit und Zweiheit (der Identität und des Gegensatzes) als Vermittlung beider gesellen könne.“

Wie so? „denn um specificirt zu seyn (d. h. um nicht bloß quantitativ, sondern zugleich qualitativ bestimmt zu seyn) müsse das Seyende

Digitized by Google

in einen Gegensatz zu sich selber treten und sodann aus diesem Gegensatze zur Einheit in sich selber zurückgenommen seyn." S. 309.

Alles sehr schön, wenn nur nicht gleich daneben gesagt würde: „Was von jeder endlichen Specification als besondern Bestimmtheit gelte, muß auch von der unendlichen oder allgemeinen Specificirung gelten, nämlich: daß das Moment der Bestimmtheit ein Drittes ausmache, d. h. hinzukomme zu dem ersten Momente des reinen Seyns in seiner bestimmungslosen Allgemeinheit und zu dem zweiten Momente des Gegensatzes (als der allgemeinen Bestimmung oder Qualificirung des Allgemeinen).

„Das Allgemeine muß die Grundform der besondern Qualitäten annehmen, wenn es sich als Qualitatives den besondern Qualitäten gegenüberstellt; so wie es als Einheit selbst zu einem andern wird, wenn es sich andern gegenüberstellt."

Kurz: diese Dreizahl der Momente, als Gemeinschaftliches all und jeder Specification (als Besonderung oder Bestimmung) ist demnach die Ur-Dreizahl.

„Ohne diese Dreiheit," heißt es endlich, „ist nichts, was ist. In Allem, was ist, ist sie die absolute (schlechthin nothwendige) Form, das allein Unveränderliche — Ewige. Das Absolute selber muß ein Anderes (Einzelnes) aus sich heraus (oder in ihm selber) setzen, um den Gegensatz zur Existenz (bestimmten Gestaltung) zu bringen. Das Absolute (Allgemeine) hat also nur Realität in diesem Einzelnen, d. h. ohne diesem bleibt des Absoluten reiner Begiff nur die formale Bedingung für das Daseyn des Einzelnen." So viel mag hinreichen für die Hauptsache; das Folgende gilt unserem Nebenzwecke.

Und fürwahr! nichts ist so gewiß, als die Behauptung: daß, was von jeder endlichen Specification gelte, auch von der unendlichen als allgemeinen Specification gelten müsse; — aber auch nur unter der Einen Doppelbedingung: daß einerseits das Unendliche ein Allgemeines sey und anderseits, daß jedes Endliche seine Specificationsweise mit jedem andern Endlichen gemein habe.

Wir nennen jene Eine Conditio sine qua Non eine doppelseitige; weil das Real-Unendliche nur dann als Allgemeines gedacht werden kann; wenn die Factoren der Endlichkeit factisch durch die Gleichheit in ihren Besonderungen, den Gedanken einer wesentlichen Verschiedenheit unmöglich machen, und umgekehrt: weil, wo diese

Digitized by Google

Letztern als wesentlich Verschiedene gedacht werden müssen, das Unendliche sodann nicht mehr als das Allgemeine von jenen Factoren gedacht werden kann, und demnach in einem andern Verhältnisse zum relativen Seyn gedacht werden muß, als das ist, welches zwischen Allgemeinen und Besondern als Momenten eines und desselben Begriffes Statt findet.

Nun aber haben wir bereits in der Genesis des Ichgedankens gesehen: daß der Geist sich nicht bloß auf andere, sondern sogar auf eine solche Weise aus seiner Gegensätzlichkeit sich zurücknimmt, die der Physis in der Bildung des Begriffes, als ihres Bewußtseyns, entgegengesetzt ist. Wir haben gesehen: daß der Geist eigentlich nicht von sich kommt, weil sein Vonsich nur insofern eintritt, als er sich nicht ausschließlich durch sich zu differenziren im Stande ist; daß das eigentliche Vonsichkommen nur der Natur eigen ist, und zwar in ihrer Materialisirung (Stoffbildung) als Voraussetzung ihrer Formalisirung (Gedankenbildung). All und jedes Zusichkommen aber ist bedingt von der Art und Weise des Vonsichkommens. Dieses ist im Geiste nichts anders, als die Zweiheit der Scheidungsmomente, die allerdings als Nichteinheit den Gegensatz zum Geiste als Realeinheit bilden. Er hat aber auch jene Momente als Unterschiede an ihm selber als Realeinheit, und nimmt deßhalb auch nur aus sich, sich selbst zurück.

Die drei Momente der Specification des Absoluten aber nach Angabe der vermittelnden Metaphysik lassen sich nun ganz ungezwungen als die Momente des Naturlebens, in abstracter Fassung, behandeln. Das erste Moment der bestimmungslosen Allgemeinheit ist die Natursubstanz selber vor ihrer Differenzirung.

Das zweite Moment der Besonderung im Allgemeinen ist ihre Stoffbildung mit ihren Abstufungen.

Das dritte Moment der Besonderung im Concreten [als Bestimmtheit der frühern allgemeinen Besonderung] ist ihre Individuenbildung — und zwar in ihrer Abstufung vom Weltkörper bis zum thierischen Individuum, in welchem sich der Sinn, und mit ihm erst die Verinnerung der Natursubstanz, d. h. ihr eigentliches Zusichkommen ansetzt und auch so weit durchsetzt, als sie aprioriſch hiezu ermächtigt ist.

Die nahe gelegte Frage aber nach dem ersten Rechte der Metaphysik:

Digitized by Google

diese Momente nämlich zu Momenten des Absoluten in seiner Ur-Specification zu erheben, können wir uns jetzt allerdings ersparen, weil uns die Antwort vorhinein schon gegeben worden in dem Satze: „Das Allgemeine müsse die Grundform der besondern Qualitäten annehmen, weil es das Unendliche selber sey, was specificirt gedacht werden müsse."

Dagegen ziehen wir diesem Satze eine andere Aeußerung aus ihrem Munde vor, nämlich: „Das Absolute selber müsse ein Anderes (Einzelnes) aus sich heraus, oder in sich selber setzen, um den Gegensatz zur bestimmten Gestaltung zu bringen." Und wir setzen hinzu: Wenn aber das Absolute kein Allgemeines ist; so wird jenes Andere und Einzelne, so wenig ein Allgemeines wie ein Besonderes seyn; aber der Gegensatz zum Absoluten als Einheit wird es seyn, und als Gegensatz abermal eine Einheit, wenn auch eine andere als die erste, eben weil es die zweite von der ersten ist. Und wenn jener Gegensatz als ein vollkommener und vollendeter gedacht werden sollte (aus dem Grunde, weil im Begriffe des Absoluten in seiner Aseität gar kein Hinderniß liegt: Sich im Gegensatze zu vollenden); so müßte er zugleich mit dem neuen Moment eines Gleichsatzes gedacht werden, aus welchem Momente aber nicht bloß die erste Einheit (Satz), sondern auch die zweite Einheit (Gegensatz) sich zurücknehmend gedacht werden müßte, insofern beide Factoren eine dritte Einheit, die Beider Identität bezeugt, zu ihrer Vollkommenheit in Anspruch nehmend zu denken sind.

Mit einem Worte: Es sind der Metaphysik abermal drei und nur drei Momente, und diese in einer bestimmten Ordnung der Succession wie der Coexistenz, im Absoluten gegeben, die aber mit den drei Momenten im Offenbarungsprozesse des Geistes wie der Physis nichts gemein haben, als jene numerische Dreiheit und die formale Bestimmtheit im Nach- und Nebeneinander. Und wenn die bestimmte Ordnung in dem Eintritte jener Momente den Zeitbegriff, so wie die hiedurch bestimmte Ordnung ihres Beisammenseyns den Raumbegriff bildet; so muß eben so von einer Zeit wie von einem Raume im Absoluten, folglich von einem absoluten Zeit- und Raumbegriffe im Gegensatze zur Relativität Beider die Rede, und nichts anders unter ihm zu denken seyn: als die formale Daseynsweise des absoluten Princips, die mit der realen Daseynsweise (die in den drei positiven und substantiellen Factoren besteht) das absolute Daseyn desselben constituirt, und zwar auf absolute Weise,

Digitized by Google

d. h. auf eine solche, die kein Subordinationsverhältniß unter ihnen statuirt, vermöge welchem etwa die reale unter der formalen als ihrem Urgesetze zu stehen käme.

Eben so wenig berechtigt die Aehnlichkeit zwischen den Momenten in absoluter und relativer Zeiträumlichkeit zu einer wesentlichen Gleichsetzung der Realprincipe (Substanzen) des absoluten und creatürlichen Daseyns, eben weil diese Letztern durch und in der Art und Weise: ihr Seyn im Daseyn zu vollenden, sich gegenseitig ausschlüßen und sich eben so als Realprincipe behaupten. In dieser Weise des Geistes macht sich die Idee, so wie in jener der Natur der Begriff geltend, wovon diese so wenig die Idee, als diese den Begriff, im Leben des menschlichen Geistes zu absorbiren hat.

Noch weit weniger aber gibt das Gemeinsame absoluter und relativer Zeiträumlichkeit (uneigentlich Begriff genannt) das Recht zur Aufstellung eines absoluten Gesetzes, unter welchem all und jedes Seyn in Bezug auf sein Daseyn zu stehen käme. Solch eine Aufstellung verriethe nichts als die Alleinherrschaft des Begriffs und die Knechtschaft der Idee. Die Idee aber bezeichnet den Unterschied der absoluten Zeit- und Raumbegriffe auch mit dem Ausdrucke Ewigkeit und Unermeßlichkeit, und hiedurch zugleich ihren Gegensatz zur relativen Zeit und Raum.

Nun läßt sich allerdings von Zeit und Raum des relativen Daseyns sagen: daß beide die Ewigkeit und Unermeßlichkeit zu ihrer Voraussetzung haben, in dem Sinne: wie die Creatur Gott als Schöpfer für sich voraussetzt; aber es läßt sich deßhalb noch gar nicht sagen: daß Gott in gleicher Weise die Ewigkeit als absolute Zeit und Unermeßlichkeit als absoluten Raum zu seiner Voraussetzung habe, und unter beiden als seinem Gesetze stehe. Das wäre fürwahr! eine Hypostasirung des Begriffs, wie sich solche noch keine Philosophie vor dieser Metaphysik hätte zu Schulden kommen lassen.

Noch eine Frage, nämlich nach dem zweiten Rechte der Metaphysik: die Körperlichkeit selber als erfüllten Raum, d. h. die Räumlichkeit des Naturdaseyns, als fortgesetzte Specification des absoluten Raumes anzusetzen; können wir uns gleichfalls jetzt ersparen, aus demselben Grunde. Ist ja doch der absolute Raum nach ihrer Grundansicht vom relativen der Natur nichts weniger als wesentlich verschieden; wozu bedürfte es also der Frage nach dem Uebergangsprincipe vom absoluten zum relativen Raumbegriffe?

Digitized by Google

Anders verhält sich die Sache freilich in jener Weltansicht, die sich von der strengen Analyse des relativen Seyns in seiner Antithese und Synthese im Menschen, Stillschweigen in der Metaphysik gebieten läßt, sobald hier das Absolute als Allgemeinheit, in guter Laune bestimmt werden soll.

Hier wird uns wahrscheinlich die vermittelnde Metaphysik mit der übel gelaunten Bemerkung begegnen: Ob wir ihr dafür Bürge stehen können: daß in jener berühmten Analyse nicht abermal die dogmatisch-religiöse Ansicht ihre Hand im Spiele habe; da sich ja historisch darthun lasse: wie die gesammte Lehre von der Dreiheit schon sehr früh ein positiv-dogmatisches Gepräge angenommen habe, und zwar theils durch die frühe Hypostasirung jener Dreiheit als Kategorie, theils durch den frühen Uebergang jener Lehre in die Sphäre der positiven Religion. Der Speculation aber könne es von der Idee durchaus nicht erlassen werden: Sich zu emancipiren von der dogmatischen Gebundenheit; was denn auch schon im Beginne der neuen Zeit eingeleitet worden sey.

Vervollständigt aber habe sich das Bewußtseyn von der metaphysischen Natur der triadischen Form erst in Hegel, der wie bekannt, in der metaphysischen Urtrias nichts anders erblickte, als die Dreiheit der Momente des logischen Begriffs, als Grundform des reinen Denkens und Erkennens. Und mit Achselzucken wird sie hinzusetzen: Nur Schade! daß der Begriff logischer Triplicität so wenig als der der theologischen Trias in die Metaphysik gehöre. Die metaphysische Urtrias führe wohl zum Begriffe der dialectischen Trias, nicht aber umgekehrt diese zu jener.

Uebrigens sey jener Mißgriff leicht zu erklären aus dem gewöhnlichen Gange geschichtlicher Entwicklung. In diesem erkenne nämlich das erkennende Subject, das gestaltende Princip zuerst so, wie es im Subjecte lebe, es meine aber auch zugleich irrthümlich: daß es nur sich, und nicht jenes Princip, in dieser Erkenntniß erfasse.

So sey's von Fichte an jedem Philosophen ergangen bis auf Hegel, dessen Verdienst ohne weiters darin bestehe: die Darstellung des Begriffs nach der Dreiheit seiner Momente (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit) so rein und mithin der Urtrias so nahe erfaßt zu haben, als es immer sein idealistischer Standpunct zuließ; aber er habe auch zugleich übersehen: daß die Urtrias eben nur Form des Wesens, dessen specifische Form seyn könne, daß hiemit durch jene Trias, und

Digitized by Google

zwar nur in der Weiſe der Specification, auch eine Urqualität geſetzt ſey, die a priori erkennbar ſeyn müſſe, d. h. außer den Qualitäten der Dinge, die a posteriori erkannt werden.

Wer dieſes künſtliche Geflechte von Lob und Tadel, das in der Hand des Metaphyſikers zur Geißel für Andere, nicht aber für ihn beſtimmt iſt, näher betrachtet, der würde nie glauben: daß jener das Verhältniß des abſoluten zum relativen Seyn und Daſeyn nach dem Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern, alſo abermal nur nach Begriffsmomenten beſtimmt habe; dem zu Folge Etwas nur deßhalb a priori erkannt werden kann, weil im Beſondern, als einem aposteriori-ſchen oder empiriſchen, das Aprioriſche als Allgemeines weſentlich enthalten iſt, und zwar ſo: daß das Empiriſche als ſolches zugleich das Aprioriſche oder Metaphyſiſche — nicht aber umgekehrt dieſes als ſolches ſchon jenes ſey.

Nach dieſer Angabe des Urverhältniſſes iſt ſchlechterdings nicht zu begreifen: Warum die dialectiſche Trias nicht zur metaphyſiſchen Urtrias führen könne, wohl aber jene zu dieſer, da doch die dialectiſche nur die modificirt metaphyſiſche ſeyn muß.

Und wenn auch das Einzelweſen in ſeiner Freiheit ſich ſelber geſetzt und erſchaffen haben ſollte, in welchem Schöpfungswerke das Abſolute nur als materia prima ſich einfindet oder beſſer vorfindet; ſo iſt doch ſein gerühmtes Ipse fecit nur ein Facsimile, weil es nach einem Grund- und Urtyphus vor ſich geht, der nirgends umgangen werden kann, wie überhaupt jedes Infuſorium oder Paraſitengebilde, die Natur des Elementes nicht verläugnen oder tranſcendiren kann, in dem es, ſey es, ſich ſelber ausgeheckt hat.

Und geſetzt: jene Urqualität des abſoluten Weſens würde a priori erkannt, wird ſie etwa als eine weſentlich verſchiedene von der dialectiſchen Trias erkannt werden? Sollte dieß der Fall ſeyn; dann hat die vermittelnde Metaphyſik ein ungleich wichtigers überſehen in ihrer Lehre von der ſpeciſiſchen Dreiheit, als Hegel.

Sie iſt uns nämlich ſchuldig geblieben zu zeigen: Wie das Einzelne, in dem das Abſolute, den abſtracten Gegenſatz (Seiner zu ſich) die Beſonderheit zur concreten Geſtaltung bringt; ein weſentlich Anderes ſey, als das dritte Moment des logiſchen Begriffs, nämlich das Concrete, Einzelne.

Oder ſie hätte auch zeigen können: Wie das Abſolute wohl ſich in

Digitized by Google

jenem Dritten aus seinem Gegensatze zurücknehme, nicht aber der Denkgeist; oder auch umgekehrt: daß wohl das logische Subject, nicht aber das absolute Subject sich durch die Objectivität der Einzelheit hindurch als Einheit zurücknehme?

Bei diesem Unternehmen hätten dem Metaphysiker sehr gute Gedanken anwandeln können, nämlich: über den Unterschied zwischen der metaphysischen und dialectischen Trias im Denkgeiste. Daß dort die Trias der Momente sich ansetzen lasse als Satz + Gegensatz = Gleichsatz hier aber als Satz + Gegensatz = Ungleichsatz, insofern hier der Gegensatz schon zweigliederig sich gestalte.

Und daß dem zu Folge das sogenannte Zurücknehmen als drittes Moment sich hier wesentlich anders, als dort gestalten müsse.

Er würde bei dieser Gelegenheit zugleich selbst erfahren haben: daß die Dogmatik als Trinitätslehre des positiven Christenthums bei der Aufstellung ähnlicher Bestimmungen, der Metaphysik so wenig unter die Arme, als diese jener in die Tasche gegriffen haben müsse, um die ihrigen zu Stande zu bringen. Und wir wollen nur noch unsere Erfahrung hinzusetzen, die darin besteht: daß es dem Metaphysiker nie gereuen dürfe, wenn er, bevor er dieser geworden, das deutsche Kreuzzeichen mit Andacht gemacht, und auch während seiner metaphysischen Bestrebungen sich jenes Zeichens als symbolisirter Urtrias, deßhalb nie geschämt habe; sintemalen dieses mit der Geschichte der Menschheit so eng wie die Momente des Begriffes untereinander verbunden sind.

Uebrigens stimmen wir mit ihm recht gern darin überein: daß die Logik so wenig wie die Dogmatik als Verständniß historischer Thatsachen und Offenbarungen, beide als solche schon Metaphysik seyen, wenn er mit dieser Behauptung nur nicht zugleich sagen will: daß beide deßhalb auch nie Gegenstände metaphysischer Betrachtung werden könnten, denn für diesen Exceß müßten wir ihn abermal auf den Legatus natus aller Metaphysik aufmerksam machen, nämlich auf den Denkgeist im Menschen, dem alle Logik und Dogmatik ihr Daseyn zu verdanken hat, und daß dem, wer anders über den Ursprung beider denke, wohl nicht der Idealismus, als Standpunct der Idee, wohl aber dafür etwas ungleich Gehaltloseres zum Vorwurf gemacht werden könne, und das ist der metaphysische Formalismus, als verabsolutirte Hypostase des einen Gliedes im Gegensatze des antiquirten Kriticismus; und mithin

Digitized by Google

nicht einmal der Standpunct des reinen Begriffs in gelungener Hypostase und Verabsolvirung desselben.

Wir stehen nun beim III. Buche und mit ihm am Schlusse der vermittelnden Metaphysik, die in jenem die Lehre von der Wirklichkeit in drei Abschnitten, und (wie immer zuvor) jeden in drei Capiteln behandelt *).

Das Urtheil der Kritik aber ist über dieses grad am ungünstigsten und bittersten ausgefallen. Sie läßt sich's recht angelegen seyn: die Triumphpforte der Vermittlung in einen Regenbogen zu verwandeln, den also die Metaphysik nie über ihrem Haupte, geschweige hinter dem Rücken erblicken wird. Als Billigkeit läßt sich jener höchstens noch anrechnen: daß sie eine ihrer Aeußerungen nicht als Motto an das Portal jenes Triumphbogens geschrieben, die da lautet: „Der eitle Eigensinn preis't seine verstandlose Unordnung, quand même als ein Werk der vollkommsten Dialectik, der strengsten Methode." Denn alle anderen Bemerkungen halten ihren Einzug unter der Vorhut jener Feuer- und Wolkensäule.

Ja — man kann ohne Uebertreibung sagen: daß der Kritiker mit den dialectischen Kunststücken des Metaphysikers umgeht, wie Moses mit den Schlangen der ägyptischen Zauberer.

Es wird sich also auf alle Fälle der Mühe lohnen: den Verdauungsprozeß des Wunderstabes genau ins Auge zu fassen.

Zuerst findet es die Kritik sehr überraschend: daß dieses III. Buch mit den sogenannten Reflexionsbestimmungen (der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung) eröffnet wird, und zwar deßhalb überraschend; weil ohne jenen, der Begriff der unorganischen Natur (d. h. der Körperlichkeit, womit das zweite Buch geschlossen wurde) ihr gar nicht denkbar scheine. — Den Umstand aber oder das Materiale, das der Metaphysiker benützt hat, um eine dialectische Brücke von der Körperlichkeit, als erfüllten Raume, sich zu jenen Kategorien und durch diese

---

*) Lehre von der Wirklichkeit.

I. Kategorien der Reflexion.	1. Substanzialität. (Möglichkeit.)	2. Causalität. (Wirklichkeit.)	3. Wechselwirkung. (Nothwendigkeit.)
II. Kategorien des Zeitbegriffs.	1. Bewegung.	2. Dauer.	3. Zeit.
III. Kategorien der Lebendigkeit.	1. Theologie.	2. Leben.	3. Freiheit.

Digitized by Google

auf den Zeitbegriff hinüberzuschlagen; sieht der Kritiker nur als Spinnengewebe an, das keine Last zu tragen im Stande ist. Jenes Materiale soll nämlich das Wort Dynamis liefern, insofern die (metaphysische) Ansicht von der Körperlichkeit eine dynamische von unserem Metaphysiker genannt worden sey, und allerdings haben wir gesehen: Wie Ihm das Raum-erfüllen, identisch war mit Wirken im Raume; folglich auch die Körperlichkeit als erfüllter Raum identisch mit Wirksamkeit oder Thätigkeit im Raume seyn mußte.

Was Uns betrifft, können wir gegen diese Rüge der Kritik um so weniger einzuwenden haben, als es uns nie in den Sinn gekommen ist: eine Thätigkeit (die einen Raum sowohl zu setzen als einen gesetzten zu erfüllen hätte) ohne Verlauf ihrer Momente, folglich ohne Zeit zu denken, da die fixirten Puncte oder Momente der Thätigkeit in ihrem Nebeneinander, ja der Raum selber sind. Dazu kömmt noch: daß nach der Grundansicht dieser Metaphysik jener Raum nicht erst zu setzen, sondern der bereits gesetzte als leerer Raum nur auszufüllen ist. Allein — grade diese Grundansicht muß schärfer in's Auge gefaßt werden, um der vermittelnden Intelligenz kein Unrecht vor der Zeit anzuthun.

Der leere Raum gilt ihr ja nur als Kategorie, als Gedankending; ist dieser nun metaphysisch auszufüllen; so kann er nicht nur, er muß abermal bloß mit Gedankendingen ausgefüllt werden; wenn auch das letzte unter diesen, wie wir gesehen, dem Gedanken den Gehorsam aufkündigt, und so nahe an der Gränze, gedankenlos über die Gränze springt, um sich zu crystallisiren.

Es handelt sich ja in der Construction ihrer Kategorientafel nur um einen Mundus architypus, der dialectisch — Schritt vor Schritt in Gedanken — zu Stande kommen soll, und worin die Aufgabe des dritten Schöpfungstages nicht als Tagewerk des zweiten anticipirt werden darf. — Nun haben wir aber gesehen: Wie der leere Raum, mit der Körperlichkeit, in Gedanken ausgefüllt worden, zwar nicht ohne Werden, jedoch ohne eigentliche Zeit — und zwar hierin ganz nach Hegels Vorgange: der von jenem Werden ebenfalls den Zeitbegriff ausgeschieden. Wenn nun die vermittelnde Metaphysik die Zeit von jener Urgesetztafel nicht ausstreichen konnte; so mußte ihr doch in dieser ein Ort und Platz angewiesen werden, der, wenn er ihr nicht schon vor dem Raume (was allerdings auf ihrem Standpuncte nicht consequent gewesen wäre), so doch alsbald nach demselben ange-

Digitized by Google

wiesen werden mußte; was allerdings consequenter ist, insofern all und jede Ortsanweisung, den Raum nothwendig voraussetzt.

Und gestehen müssen wir unserem Metaphysiker: daß er, an dieser Stelle, eine Schwierigkeit glücklich vertuscht hat. Denn jetzt konnte das alte Werden für den neuen Zeitbegriff nicht mehr umgangen werden, und er hatte nur die Wahl: entweder sich zu wiederholen oder von der Zeit gänzlich zu schweigen. Jedes Sich wiederholen aber wirft ein schlechtes Licht auf den Dialectiker, weil er factisch rückwärts geht, während er vorwärts zu gehen glaubt. Da wäre nun allerdings guter Rath theuer gewesen für jeden andern Denker, nur nicht für den Deutschen, der dießmal den glücklichen Einfall hatte: sein Rückwärts, mit der Sandwüste der Ewigkeit zu excusiren; denn nur im Sande geht man, rückwärts und vorwärts zugleich. — Kurz, die Dynamis half aus der schweren Noth jenes Dilemmas, bemerkte die Kritik.

Wir aber würden uns lieber auf eine andere und bestimmtere Aussage aus seinem Munde berufen. Sie ist zu finden im zweiten Abschnitte im Capitel von der Bewegung.

„Die Frage nach der Modalität des Wirklichen (des wahrhaft Seyenden) auf der (formellen) Basis körperlicher Masse, führt uns erst auf den Zeitbegriff. Denn weder die Grundbestimmungen der Körperlichkeit, noch die chemischen Beziehungen derselben (die doch vereint mit jenen den Begriff der Körperlichkeit mit Nothwendigkeit in den metaphysischen Verband einführten) haben mit gleicher Nothwendigkeit zum Begriffe einer actualen Succession (eines zeitlichen Geschehens) geführt. Erst der Gegensatz der Möglichkeit und Nothwendigkeit enthält das Princip für die metaphysische Gliederung des Zeitbegriffs (welche in dem Gegensatze von Zukunft und Vergangenheit und in dem Prozesse des Umsetzens jener in diese besteht), wenn jener Gegensatz als nothwendig erkannt und zugleich vermittelt worden ist durch ein Moment, das sich als Position, d. h. als Werden oder Prozeß beurkundet." Aber auch diese Stelle zeigt: Wie die vermittelnde Metaphysik sich aus der Noth hilft, und dafür den gläubigen Leser in die Noth steckt, die darin besteht: zwischen zeitlosem und zeitvollem Werden und Bewegen einen Unterschied zu machen; wovon jenes allerdings, als die abstracte zwar aber doch unreine, keinen reinen; wohl aber dieses, wiewohl vermischt mit Körperlichkeit,

Digitized by Google

doch den reinen und wahren Zeitbegriff liefert. Oder — nicht das Werden als Wirken, wohl aber das Werden als Wechselwirken gibt den Zeitbegriff.

Dieß sind nun allerdings grobe Brocken, die dem Gänsemagen des natürlichen Bewußtseyns vorgelegt werden von einer Metaphysik, ohne sich zuvor darüber gerechtfertigt zu haben: warum sie die Kategorien der Relation (nach kantischer Angabe die der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung) unter dem Pantoffel der Modalität gestellt habe; da doch, wie bekannt, dieser ihre Kategorien (der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit) von Vielen gar nicht mehr geduldet werden auf der Tafel der Gesetze für's objective Daseyn, weil sie der Subjectivität ausschlüßlich anheim gefallen erklärt werden.

Eine Art Rechtfertigung scheint freilich in dem Spitznamen Reflexionsbestimmungen zu liegen, die der höhern Metaphysik, bei all ihrer geheuchelten Hochachtung vor dem natürlichen Bewußtseyn, für Bestimmungen ohne Bestimmung, d. h. für herrenlose Pudel gelten, denen man schon alle Hochachtung zu beweisen glaubt, wenn man sie, weil ohne Halsband, nur nicht dem Büttel überantwortet.

Und wenn auch nicht viel gegen die erste Hälfte des bekannten Witzwortes: „Es gibt nur Ein Ich, alle andern sind stumme Hunde," eingewendet werden sollte; so müßte doch gegen die andere Hälfte viel eingewendet werden, weil der Geist schon als bellender Pudel sich geltend macht, sobald er nur sein Ich ausspricht; geschweige, wenn er zur Sprache bringt: Was alles dazu gehöre, um jenes Wort über die Zunge zu werfen, dessen Verwandtschaft mit dem Licht, die antiquirte Bezeichnung Icht so treffend, wie der Witz seine Verwandtschaft mit Blitz beurkundete.

Schade! daß die vermittelnde Metaphysik jenen Lichtgedanken nicht so wie den Schwerebegriff in die Glorie einer Kategorie zu erheben vermocht hat; es hätte ihr zunächst ein besseres Licht über jene sogenannten Reflexionsbegriffe aufgehen können, als den Lesern aus den drei Capiteln des I. Abschnittes entgegenstrahlt, deren Inhalt wir jetzt genauer ins Auge fassen müssen, weil wir darthun wollen: daß mit dem Worte Reflexionsbestimmung für die Natur und Bedeutung irgend eines Gedankens so viel wie nichts geschehen ist, aus dem einfachen Grunde: weil überall, wo gedacht, auch reflectirt weil bezogen wird; aber daß zwischen dem Reflectiren und Beziehen des Geistes und

Digitized by Google

des Naturindivíduums eine Verschiedenheit obwalte, die eben den Unterschied zwischen Idee und Begriff als einen wesentlichen begründe.

So lesen wir im ersten Capitel des I. Abschnittes: daß (in Folge der Wesenslehre) als das eigentlich Seyende (Reale) der Körperlichkeit, die Kraft ausgesprochen werden müsse, welche die verschiedenen Körper bildet, wodurch nun die Körper selbst, als Producte des chemischen Prozesses, zurücktreten in die Kategorie der Erscheinung (erscheinenden Existenz), und hiemit sich abermal (d. h. im dritten Buche) dasselbe Verhältniß der Begriffe einstelle, wie im Anfange des zweiten Buches, nämlich das von Wesen und Erscheinung, nur jetzt mit dem Unterschiede: daß jetzt die Erscheinung, die Bedeutung specifischer Räumlichkeit gewinnt, das Wesen aber die der Substanz.

Substanz also ist Kraft, die ins Wechselverhältniß zu anderen Kräften getreten ist, damit sie dasey oder erscheine. Substanz ist also nur wo Körper ist mit seinen Kräften; und Körper ist wie Substanz so Resultat und Träger von Kräften. Das wahrhaft Seyende ist nun das Verhältniß der Kraft zur Kraft, und zwar als Verhältniß der Totalität zu sich selber, so zwar, daß in jeder besondern Kraft (dem Begriffe nach) die Totalität aller specifischen Bestimmtheiten gegenwärtig sey, nur in einer eigenthümlichen Verhältnißbestimmung. Jede Kraft ist an sich ein Verhältniß unter den vielen, deren Totalität abermal nichts anders, als ein Verhältniß von Verhältnissen ist, das als Urbild ihr Abbild in dem einzelnen Verhältniß habe.

Da ferner jede Kategorie den Urbegriff Seyn näher bestimmt; so lautet die nähere Bestimmung durch die Kategorie der Substanz oder Möglichkeit: Seyn heißt, das Vermögen (Kraft) haben, als Körper (im Raume) da-zu-seyn (und zwar nicht bloß in Gestalt eines, sondern in einer Reihe von Körpern), und es wird hinzugesetzt: daß dieser Begriff eine Negativität gegen die Körperlichkeit (aber nicht gegen den Raum) in sich schlüße; woraus sich erklären lasse: Wie der Substanzbegriff sich als speculative Potenz, der Zeit nach, vor der Entwicklung des Körperbegriffs, in der Philosophie habe geltend machen können. S. 422.

Wahrlich! das heißt sich selber mit eigener Adlerklaue die Augen auskratzen, und leider! muß jene Metaphysik mit sich selber so umgehen, so lang sie auf der Behauptung stehen bleibt: Es gibt nur Einen Gedanken im Himmel und auf Erden — und sein Name ist Begriff.

Digitized by Google

Unſerm Dialectiker hätten die Augen, wenn ſie nicht in den beſchriebenen Zuſtand verſetzt wären, ſchon von dem Umſtande geöffnet werden können: daß zwiſchen dem Inhalte des dritten und zweiten Buches ein Paralellismus ſich gegen den Willen ſeiner Dialectik einſchleiche. Auch iſt ihm dieſer nicht entgangen, und zwar als Uebelſtand, wie zu ſehen ſchon in der Einleitung zum dritten Buche, in welcher er ſich zu entſchuldigen ſucht gegen den möglichen Vorwurf ſeiner rückſchreitenden Dialectik. — Wir wollen es ihm auch gerne glauben: daß das frühere Verhältniß zwiſchen Weſen und Erſcheinung wiederkehre; aber dagegen müſſen wir proteſtiren: daß das neue Verhältniß deßhalb ein edleres ſey, weil das Weſen jetzt als Subſtanz und dieſe als Kraft gedacht werden müſſe. Die deutſche Sprache aber kennt urſprünglich nur das Wort Weſen, und nicht das der Subſtanz. Und Weſen bezeichnet ſie als Seyn im Gegenſatze zu ſeinem Erſcheinen, folglich als Princip des Letztern, das in dieſem zunächſt nur ſich erſcheint, d. h. ſich ſelber offenbar wird, und zwar als Realprincip und nicht als bloße Kraft, wiewohl nicht ohne Kraft und Kräfte, die das Princip ſelber als ſeine immanenten Unterſchiede, weil als Momente urſprünglicher Scheidung (Differenzirung) an ihm ſelber hat. Und dieſe Selbſtoffenbarung bezeichnet das natürliche Bewußtſeyn eines Jeden mit dem Worte Ich, welches allerdings in der Menſchenwelt zugleich im Plural auftritt, und hiemit eine Vielheit ſolcher Principe als Subſtanzen geltend macht, keineswegs aber eine Coexiſtenz von Kräften als Verhältniſſen, die zugleich Abſpieglungen eines Urverhältniſſes wären. Der Weſens- als Ich-Gedanke iſt allerdings ein Verhältnißgedanke, und zwar im Menſchen ein ſehr complicirter nach Vor- und Rückwärts, aber auch zugleich ein Gedanke von einer Lebenswurzel, die zur Nieswurz für alle Begriffsmetaphyſik werden kann, wenn ſie ſich nicht etwa vor Thränen im Auge ſcheut, weil ſie ihr von den Augen der Welt übel ausgelegt werden könnten.

Das Grundverhältniß nun in jenem Verhältniß-Gedanken iſt allerdings das zwiſchen Princip und den Momenten ſeiner Differenzirung — aber was das erſte dem Werthe und der Würde nach, iſt nicht ſchon das erſte in der empiriſchen Kenntnißnahme — mit andern Worten: die urſprüngliche aprioriſche Bewegung des Geiſtes als Zeitweſens wird von ihm zuletzt erkannt, und zwar in der Einſicht: daß die herkömmlichen Gruppirungen ſeiner Erſcheinungen und Thätigkeiten als Vorſtellen, Be-

Digitized by Google

gehren und Empfinden', wenn auch in zwei Stockwerke überdieß vertheilt, dennoch vereinfacht werden müssen, wenn Er als Geist mehr als Naturindividuum, mehr als chemisches Product des Begattungs- und Gattungsstrebens der allgewaltigen und allgemeinen Mutter Isis seyn soll.

Die Naturphilosophie müßte sich wohl die Lust vergehen lassen, von Kräften und ihren Verhältnissen in der Natur zu reden; hätte der Geist im Menschen sich nicht zuvor als den Einen Träger von Kräften gefunden, wenn er auch in Aufzählung und Abwägung der Letztern — noch lange in der Irre herumtappt. Es offenbart sich ja in der Aufstellung jener Kräfte für die verschiedenen Regionen des Naturlebens nichts anders, als das präliminare Streben: Die Eine Wurzel zu finden für alle jene Erscheinungen, zu denen sich der Geist nicht als Princip und Träger bekennen kann.

So lange er aber jene noch nicht mit Bestimmtheit denkt, wenn auch ahnend voraussetzt, und deßhalb auch nicht zu benennen weiß; ist er zugleich genöthigt: den Kraftbegriff für das unbekannte X zu substituiren, und dieß geschieht nun freilich so Zahl- und Maaßlos, daß es kein Wunder ist, wenn der alte Kraftbegriff so in Verfall und Verachtung gerathen, wie nicht leicht ein anderer.

Der Grund also: daß die Idee der Substanz sich in der Metaphysik frühzeitig Geltung zu verschaffen gewußt, ist darin zu suchen: daß der Geist im Ichgedanken sich selber näher liegt, als die Physis neben und außer ihm; auch liegt hierin zugleich der Grund von jenem Paralellismus der Momente zwischen Auffassung des Geistes- und Naturlebens.

Wir können nun hier nicht die Frage umgehen: Mit welchem Rechte der Substanzbegriff dem der Möglichkeit gleichgesetzt werden konnte? Und wir lesen: „daß Möglichkeit der eigentliche Ausdruck für diese Begriffsstufe sey, weil die Begriffe Kraft und Substanz nicht selten in ganz fremde Sphären übertragen werden.

Mit dem Möglichkeitsbegriff aber werde ganz eigenthümlich die Wahrheit der Wirklichkeit bezeichnet, indem nämlich nicht das, was wirklich ist, das Wahre sey, wohl aber das, was seyn kann, d. h. die in der Erscheinung verborgene Möglichkeit des Andern. Und diese Möglichkeit sey die reale Möglichkeit im Gegensatze zur formalen oder sogenannt logischen.

Unter dieser aber sey die unbestimmte Möglichkeit der körperlichen

Digitized by Google

Existenz überhaupt zu verstehen, mithin die Möglichkeit von der realen Möglichkeit. Wie so? „Wenn an dem Körper nicht die Form selber (seine specifische Bestimmtheit) das eigentlich Reale seyn könne; so könne auch die Totalität aller andern Gestalten nicht das Reale seyn. Als dieses wird von der Chemie deßhalb der Stoff als Können überhaupt bezeichnet.“ — — —

So hätten wir denn zu den früheren Begriffen von wahrer und schlechter Unendlichkeit, die neuen von der Möglichkeit des Möglichen erlebt. Das wirklich Erscheinende ist nämlich von einem Wesen bedingt, das nicht erscheint, mithin ist nur die Möglichkeit von der Erscheinung als vom Möglichen, das Wesen als wahrhaft Seyendes. Und dieses räthselhafte Orakel soll zugleich von den Lesern hingenommen werden, als das anticipirte Endresultat der vermittelnden Metaphysik, das in jenem Machtspruche nur erst in abstracter Gestalt sich ankündige. In der Gestalt der Ewigkeit aber wird es sich ankündigen in dem Worte: das wahrhaft Seyende ist, was in sich die Möglichkeit seines Gegentheils hat. — Und diese Anweisung auf das Ende wollen wir auch in Geduld und mit dem Zeigefinger auf dem Munde indessen einstecken mit der anticipirten Versicherung: daß jene Gestalt der Abstraction uns schon so viel Schrecken einjagt, wie das Medusenhaupt auf dem antiquirten Schilde der Pallas-Athene. Denn ein Wesen, was sich durch sich in die Erscheinung versetzt, um mit und in dieser nichts besseres zu erzwecken, als daß es doch nicht erscheint, das ist so fratzenhaft wie impotent.

Was wird es erst mit der furchtbaren Gestalt der Ewigkeit für einen Ausgang nehmen?

Im Vertrauen aber auf diese Gestalt läßt sich unser Metaphysiker auf eine Correction der von Leibnitz eingeführten Definition der formalen Möglichkeit ein.

Diese nämlich ist von jenem deutschen Denker als Abwesenheit des Widerspruchs oder als Denkbarkeit bestimmt worden. Diese Bestimmung aber wird als eine zu weite getadelt, insofern sie sich nämlich auf höherer Begriffsstufe nothwendig verengern müsse, und zwar auf jener: auf der der Widerspruch nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen werden müsse in der Sphäre der Wesenserscheinungen, und zwar ohne Nachtheil für die Denkbarkeit.

Der einzig wahre Sinn jener Definition des logisch Möglichen

Digitized by Google

liege daher nur in der negativen Gestalt der Möglichkeit im Gegensatze zur positiven. Nach jener nämlich sey möglich alles, was von den Kategorien der Metaphysik nicht ausdrücklich ausgeschlossen werde, d. h. alles, was in den Kategorien einen Platz für seinen Begriff findet, sey möglich. — — —

Wie viel unser Metaphysiker mit dieser Wiederbelebung des nach seiner Ansicht unhaltbaren Begriffs gewagt habe; beweis't schon der Umstand: daß er sich in eine Demonstration eingelassen. Sie lautet in Kürze:

a) Was nicht zu seinem abstracten Ausdrucke (zur formalen Basis seines Begriffs) die Kategorien hat, das widerspricht sich, ist undenkbar, d. h. es ist gesetzt durch den leeren Gedanken, und nicht gesetzt durch den absoluten Gedanken, die Kategorie.

b) Was nun die Kategorien setzen, setzen sie als Andersseynkönnendes, d. h. Mögliches, d. h. Unwirkliches weil Negatives, aber doch nicht Widersprechendes. Denn die Kategorie als das Negativ-Absolute ist nur Seyendes als Möglichkeit. Die Kategorien aber setzen nicht sich, wenn sie setzen, d. h. sie setzen ein Positives, Wirkliches, Nichtandersseynkönnendes, denn es ist gesetzt vom Positiv-Absoluten.

c) Das mittelst der Kategorien zwar Gesetzte, ohne aber von ihnen gesetzt zu seyn, ist also das Mögliche im Gegensatze zur Kategorie als Möglichkeit desselben. Kurz: Es gibt eine Möglichkeit, weil es Kategorien gibt, aber es gibt kein Mögliches, eben weil jene Möglichkeit ergänzt, d. h. als Unmöglichkeit negirt werden soll durch den Moment der Wirklichkeit. Solch ein Moment ist z. B. der specifisch bestimmte Körper, durch dessen actuales Vorhandenseyn erst jene logische Möglichkeit zur realen wird.

Ein Seitenhieb auf Hegel beschließt die Demonstration: Wo nämlich die logische Möglichkeit als solche für das eigentlich Reale genommen werde; da sey hiemit schon der Widerspruch als Unmöglichkeit gesetzt, weil jene identisch sey mit der Unmöglichkeit, insofern nämlich keine Specification möglich werden könne, wo alle Specificationen wirklich werden sollen. — — —

Das ist nun allerdings eine Gerichtsposaune, ganz gemacht, den Todten ins Leben zu rufen; aber nicht gemacht, den Grabstein als sein Monument umzustoßen. Ihm konnte es allerdings nicht in den Sinn

Digitized by Google

kommen: die Ergänzung der Möglichkeit, als Realisirung der Kategorie, mit der Negation der Unmöglichkeit, auf gleiche Linie zu stellen; nicht in den Sinn kommen zu sagen: daß Kategorien nicht sich setzen, wenn sie setzen. Er hätte auf dem Standpuncte der neuen Metaphysik vorgezogen zu sagen: daß sie überhaupt nicht setzen, weil alles, was gesetzt wird, nur nach ihnen, d. h. unter dem Vorbilde der Kategorien gesetzt wird. Ferner: daß sie deßhalb nicht setzen können, weil sie als leere Allgemeinheiten im abstracten Gegensatze zu ihren Besonderungen (in denen sie realisirt sind) stehen. Endlich, daß jener Gegensatz eben ein Widerspruch seyn müsse, kraft dessen die Besonderheiten ihre Existenz nur sich selber zu verdanken haben müßten, weil die Kategorien sich zu setzen schlechtweg impotent, dafür aber potent seyen: Nichts zu setzen.

Auf seinem, d. h. dem ältern Standpuncte aber hätte Hegel gesagt: daß die Kategorien nur sich setzen, wenn sie setzen; daß aber jenes Setzen nichts anders sey, als eine Besonderung des Allgemeinen, die aber von diesem selber ausgehe, nicht als abstracter, wohl aber als concreter Allgemeinheit, d. h. von ihm als Substanz, als Real-Princip, die in der formalen oder logischen Allgemeinheit (im Begriffe) nur den Gedanken von Sich, ihr Bewußtseyn erringt, und deßhalb auch, nach dem bekannten a potiori fit denominatio, das absolut-Allgemeine, der absolute Begriff, die logische Idee genannt werden müsse.

Statt jenes Seitenblickes auf Hegel hätten wir eher erwartet, daß die neue hyperlogische Metaphysik in ihrem Satze: Das wahrhaft Seyende habe in sich die Möglichkeit seines Gegentheils, die eigentliche Bedeutung von dem Umschlagen des Absoluten in sein Gegentheil, nach Aussage der logischen Metaphysik nachgewiesen hätte: daß nämlich unter diesem Gegentheile nicht das Todte, als Widerspruch des Lebendigen, wohl aber das Freie als Widerspruch des Nothwendigen, das positiv-Absolute als Widerspruch des negativ-Absoluten zu verstehen sey. Und wenn nun unser Dialectiker gefragt worden wäre: Warum denn das Lebendige nicht in sein Gegentheil das Todte umschlagen könne; so hätte er Zweierlei darauf antworten können, nämlich: entweder, solches Gegentheil sey ja mehr als Gegentheil und Gegensatz, weil baarer Widerspruch; oder er hätte sagen können: solches Gegentheil sey weniger als Gegentheil und Gegensatz, weil die antiquirte simple Creation aus Nichts.

Digitized by Google

Was er aber nun darauf zu erwidern hätte, wenn ihm ins Gedächtniß gerufen würde seine eigne Aussage: daß die logische Möglichkeit den Widerspruch einschlüsse; das können wir freilich nicht aus den Grundzügen einer Metaphysik weissagen: die statt des platonischen Zweigespanns von Schimmel und Rappe sich lieber von Einem weißen Rosse in den Triumph ziehen läßt, das aber die eine Seite vom Kopf bis zum Hufe sich hat schwarz anstreichen lassen müssen, zum Zeichen des absoluten Widerspruchs im Absoluten.

Wir aber denken den Widerspruch des Absoluten nur insofern als einen absoluten, weil er im Leben des Absoluten eintritt und insofern ihm inhärirt, als die Momente im Prozesse seiner Subjectobjectivirung als reale Positionen oder Factoren sich gegenseitig formal ausschlüssend gedacht werden müssen; so lang sie als Momente des Gleichsatzes im Gegensatze, und mithin eben so neben einander bestehend, wie aus einander entstehend und so als organisch verbunden gedacht werden sollen. Der Widerspruch ist also nur ein formaler, und negirt keineswegs die reale dreigestaltige Ichheit des Absoluten als solche, eben weil er sie für seine eigene Möglichkeit zu seiner Voraussetzung hat — eine formale Reflexion aber, reale Positionen als aufhebend zu denken, undenkbar ist.

Sollte es aber einmal irgend einer Metaphysik in den Sinn kommen: jene Momente des formalen Widerspruchs im Leben des Absoluten, substantialisirt oder hypostasirt, d. h. als relatives Seyn in dreigestaltiger Form, zu denken, und zwar effectuirt durch einen secundären weil schöpferischen Act des Absoluten; so wäre dieser Einfall um gar nichts paradoxer, als der Einfall vom Umschlagen des Absoluten in sein Gegentheil, und als der Einfall vom Eingeschlossenseyn des absoluten Widerspruchs in der logischen Möglichkeit als sogenannter Denkbarkeit.

Wir können es in unsern Tagen einem Metaphysiker so wenig als Muthwille anrechnen, wenn er sich an die Reformation der Begriffe vom formal und real Möglichen und Nothwendigen wagt, als wenn er die verkümmerten Zeit- und Raumbegriffe zu höhern Ehren bringen will; aber er möge uns auch die Bemerkung nicht als Posse behandeln: daß die Untersuchung über Denkbarkeit vor allem, von der Beantwortung der Frage bedingt ist: Ob es nur einerlei Denken gibt im Universum? Denn für den Fall: daß es doch mehrere Sphären des

Digitized by Google

Gedankenlebens gäbe; müßte sich jene Untersuchung nothwendig in eben so viele Fragen spalten, z. B. Was ist denkbar in der Sphäre, in welcher der Begriff; was ist denkbar in der, wo die Idee den Vorsitz führt; eine dritte endlich wäre die Frage: Ob beide Sphären in ihrer Vereinigung die Gränzen der Denkbarkeit nicht etwa erweitern könnten; d. h. ob ihre Vereinigung nicht überdies einen absoluten, schlechthin allgemeinen Ausdruck des Denkbaren und Undenkbaren gestatte. Ihre Beantwortungen würden den Schlüssel darbieten zur Erklärung der räthselhaften Thatsache: daß der Widerspruch bei aller Undenkbarkeit, doch factisch oft genug gedacht und ausgesprochen werde, und nicht etwa bloß aus dem Stegreife, sondern aus dem Sattel mit Steigbügeln. Und so erklärt sich es: Wie dem Metaphysiker, der eine göttliche Trias vor der Weltwerdung construirt, alle Logik abgesprochen werden könne von jenen, die sich zum strengsten Monismus des Gedankens in der Metaphysik bekennen. In solchem Betragen liegt allerdings die Behauptung: daß die Logik allein vor dem Widerspruche sicher stellen könne.

Daß es aber dem so nicht sey, beweis't gerade die Gegenpartei, die zwar keineswegs in Abrede stellt: daß sich auch unter der Aegide des Begriffs eine Metaphysik nicht bloß phantasiren, sondern consequent construiren lasse; aber doch hinzusetzen muß: daß das ganze Gebäude wie ein Kartenhaus zusammenstürzt von dem Augenblicke an, wo dem Begriffe, als Alleinherrscher, seine Usurpation nachgewiesen wird. — Einige rückständige Gegenbemerkungen über diese Kategorie werden sich nachtragen lassen bei der zweiten, zu der wir jetzt übergehen.

Die Hauptfrage im zweiten Capitel (das von der Causalität und Wirklichkeit handelt) nämlich: Was ist Ursache? läßt unser Dialectiker zunächst von dem Begriffe Sache beantworten.

Ist Sache, heißt es, der existente Körper als Erscheinung; so ist Ursache eben nur die Sache, aber als Trägerin jener Kräfte, die in ihr aufgehoben sind, oder als substanzielles Moment des Ueberganges von ihrem Daseyn zu einem andern außer ihr, zu welchem der Grund in ihr liegt. — Hiemit ist auch schon die Antwort gegeben auf eine zweite Frage: Ob die Sache oder die Ursache die Wirklichkeit sey? Es heißt: Wirklichkeit besteht nicht im Setzen des Daseyns durch sein Wesen als substantielle Möglichkeit; sondern im Setzen des Daseyns durch Daseyn.

Denn, wenn Wesen ohne Daseyn — und Daseyn ohne Wesen unwirklich sind; so liegt die Einheit beider Momente (die Wirklich-

Digitized by Google

keit als Urſächlichkeit) nicht in der Einſeitigkeit, ſondern Gegenſeitigkeit; dieſe aber beſteht darin: daß Weſen als ſpecifiſch beſtimmtes Daſeyn iſt und daß dieſes Daſeyn als Weſen wirkt, d. h. Daſeyn ſetzt. Wir erfahren daſelbſt auch den Unterſchied zwiſchen den Begriffen Grund und Urſache. Jener wird zu dieſer mittelſt des Begriffs der Körperlichkeit, denn dieſe erweiſ't ſich als Macht, die den Grund nöthigt: in die Außerlichkeit einzutreten. — S. 438.

Und wer wird es wagen: Unſerm Metaphyſiker Inconſequenz vorzuwerfen? Er iſt ausgegangen vom Seyn als Begriffe, — Seyn wurde unter ſeinen Händen zum Weſen (zum Grunde), dieſes als ſpecifiſch beſtimmte Subſtanz zur Körperlichkeit (Sächlichkeit), und dieſe erhebt den Grund jetzt zur Ur-Sache. Daraus erklärt ſich aber unſer Metaphyſiker: Wie die Philoſophie, ſo lange ſie noch nicht dieſen Gang, vorzüglich durch die dynamiſchen Begriffsbeſtimmungen (in der Weſenslehre) gemacht hatte, immer auf dem Reflexionsſtandpuncte der Cauſalität ſtehen bleiben mußte. Dieſem aber ſey es eigen, ſich nie Rechenſchaft zu geben: Wie Daſeyn wirken könne? Höchſtens ließ er dieſem eine Wirkſamkeit, inſofern es Urſache war, von Eindrücken auf die Seele durch den Körper. Aber — wird hinzugeſetzt — daß Daſeyn ſchlechthin ſeyend, d. h. wirkſam ſey, zu dieſem Gedanken erhob ſich jener Standpunct nicht?

Der Verſtand erblicke nur zu oft, heißt es anderswo, ſchon dort den ſubſtantiellen Hintergrund, wo er nur Erſcheinungen (Affectionen und Modi) ſehen ſollte. Die Wirklichkeit des Verſtandes müſſe daher von der ſpeculativen Vernunft als gemeine Wirklichkeit gedeutet werden, im Gegenſatze zur wahren, die die Wahrheit der Kategorien ſelber ſey, inſofern jene in der gründlichen nicht bloß oberflächlichen Anwendung derſelben beſtehe.

Wahre Wirklichkeit ſey alſo Wahrheit des Cauſalbegriffes; und dieſe: das Wirken der einen körperlichen auf die andere körperliche Subſtanz — oder das Wirken der Einen (mit ſich ſelber in allen ihren Geſtalten identiſchen) Subſtanz, durch Vermittlung des ihr inwohnenden Gegenſatzes.

Wirklich ſey daher nur, was wirkt, alles Wirken aber ſey Gegenwirken.

Und für wahr! es gibt kein lebendigeres Beiſpiel zu jener Ausſage über den Verſtand, als unſern Dialectiker. Denn es iſt wohl im Grunde

Digitized by Google

einerley: Ob jemand Etwas, was noch unter die Erscheinungen fällt, schon für den substantiellen Hintergrund ansieht; oder ob derselbe einen solchen Hintergrund gänzlich übersieht und deßhalb genöthigt ist: für die Erscheinungen des unbeachteten den bereits gefundenen Hintergrund zu substituiren. Auch ist der Grund von solchem Uebersehen nicht anderswo zu suchen, als in dem Mangel an Schärfe der Beobachtung des Gegebenen im Innern. Denn wo dieser die Schärfe fehlt, da kommt es auch nie zur Tiefe der Reflexion, diese bleibt ewig nur auf der Oberfläche — Gleiches mit Gleichem so lang paarend, bis nichts mehr zu paaren übrig bleibt, um endlich solch' einer Universal-Gleichheit auch nur Ein Universalprincip unterbreiten zu können, das herabreicht vom Himmel bis zur Hölle und herabhängt zur Erde, wie das Tuch mit reinem und unreinem Gethiere in der Visiun des Apostels mit der Weisung an die Hungrigen nach der Welt-Weisheit. Nehmt hin — und laßt es euch schmecken?

Und solch' ein Streben nach Einheit heißt dann Vernunft im Gegensatze zum gemeinen, weil zersplitterndem Verstande, und je einziger und reiner jene Einheit in der Metaphysik ausgefallen, deste mehr Vernunft (mit deste weniger Verstande versteht sich) steckt in dem Dialectiker, ja, deste mehr stellt sich sein Beruf zur Philosophie, als weltversöhnenden Macht in der Ausgleichung als Wetterleitung aller Gegensätze heraus.

Es gab allerdings eine Zeit in der Philosophie: in welcher die Materie schon als substantielles Princip gedacht wurde, das mit seinem gegensätzlichen Factor dem Gedanken, das relative Daseyn constituiren sollte, und in welchem das Gedankenprincip, die Seele, um Gedanke zu werden, doch wieder auf den Eindruck der materiellen Körperlichkeit angewiesen ward. Es war dieselbe Zeit, in der der Geist, als belebend den Leib als todte Maschine, Seele nicht nur, sondern unsterbliche Seele genannt wurde.

Und jene atomistische Ansicht über die Natur in der Metaphysik hat seitdem allerdings der sogenannt dynamischen Platz machen müssen. Wenn aber unser Dialectiker meint: diese große Umwandlung habe die Philosophie nur dem Begriffsformalismus und nicht vielmehr dem Idealismus zu danken, in welchem die Idee doch wenigstens geträumt, wenn auch noch nicht gedacht wird; so verräth das eine seltene Ignoranz im eigenen Hause.

Digitized by Google

Weiß der Denkgeist im Menschen sich etwa nur deßhalb als Substanz, weil er sich als verkörperte Kraft denkt — und jene nur dann als Ursache, wenn sie auf andere Substanzen als verkörperte Kräfte übergreifend wirkt? Im Ueber liegt kein Motiv zum Ur. Es heißt ja ausdrücklich: daß alles Wirken — Gegenwirken sey; und doch gibt es im ganzen Bereiche der Natur keine Substanz oder verkörperte Kraft, die als Ursache des Bewußtseyns im menschlichen Geiste angesehen werden könnte; mit andern Worten: Keine Naturkraft greift über in die Substanz des Menschengeistes, um diese in die Erscheinung, in Selbstbethätigung zu versetzen. Auf eine Naturkraft kann deßhalb auch eine Gegenwirkung als ursprüngliche Wirksamkeit des Geistes nicht gerichtet seyn. Nur vom selbstbewußten Geiste wird der Geist ins Bewußtseyn gerufen. Was Wunder! wenn nun auch der Geist die Dauer seines Gedankens von sich als Substanz und Ursache, d. h. seine persönliche Fortdauer nicht nach der Dauer seiner verkörperten Kraft oder Leiblichkeit bemißt. So lautet wenigstens die Aussage des natürlichen Bewußtseyns, als dessen Dolmetscherin die Vernunft selbst von der neuen Metaphysik aufgestellt wird, deren Auslegungsgeschäft sie doch keine vornehme Widerlegung gemeiner Lügenhaftigkeit wird nennen wollen.

Wenn wir aber der neuen Lehre die Definition von Substanz und Causalität bestreiten; so wollen wir ihr damit gar nicht in Abrede stellen: daß die Substanz der Natur sich verkörpere, und selbst in dieser Gestalt wirksam sey, d. h. als Daseyn neues Daseyn setze.

Es soll nur so viel mit jener Bestreitung gesagt werden: daß die Physis als Substanz zu denken sey ohne Materialisirung, als Causalität aber in und mit derselben und der mit dieser eintretenden Wirksamkeit, und daß es nur dem Geiste in seiner Ichheit als Idee zustehe: die Physis unter jenen Kategorien und mit jenen Modificationen zugleich zu denken.

Und daß es endlich gleich einseitig sey: die wahre Wirklichkeit (ihrem Begriffe nach) auf's Wirken der einen auf die andere verkörperte Kraft (Substanz) zu beschränken; und daß zugleich die Gleichstellung dieses Begriffes mit dem angeblich andern durchaus irrig sey, nämlich: das Wirken der Einen mit sich selber in all ihren Gestaltungen identischen Substanz durch Vermittlung des ihr inwohnenden

Digitized by Google

Gegensatzes. So treffend nämlich dieser Satz, und gewiß gegen den Willen unsers Dialectikers den Charakter des Naturlebens bezeichnet; so schief ist mit ihm die Kategorie von Substanz und Causalität selber getroffen. Wie läßt sich einerseits von der Substanz — Einheit und Identität aussagen, sie selber aber anderseits nur als Kraft aufstellen und zwar mit einem ihr inwohnenden Gegensatze; da doch dieser (als Zustand der Selbstentzweiung oder Differenzirung) nur die Substanz selber seyn kann; der Kraftbegriff also wohl identisch mit der differenzirten, aber nicht mit der indifferenzirten Substanz zu denken wäre. Getroffen aber ist mit jenem Satze der Charakter der Natursubstanz deßhalb: weil nur unter der Voraussetzung, daß die ursprüngliche Differenzirung derselben bis zur Entzweiung mit ihr selber vorgedrungen, das Gedankenleben der Physis sich begreifen läßt, das in der formalen Ueberzeugung ihrer realen Zeugungen, mittelst substantieller Emanation besteht. Mit andern Worten: Sie weiß von Sich nur als Erscheinung und Daseyn, nicht aber von Sich als Seyn. — Sie weiß Sich nicht als Ursache, nicht als Substanz, d. h. nicht als Wesenseinheit, und kann sich nicht als solche wissen, weil das Wissen stets nur das Seyn offenbart — und was nicht ist, auch nicht gewußt werden kann. Ihre Wesenseinheit aber (als welche die Physis, wie jede andere Substanz, ursprünglich im Creationsacte gesetzt würde) ist nicht mehr seit dem ursprünglichen Zersetzungsacte, der nicht als einerlei mit dem Setzungsacte zu denken ist.

Zu jener Voraussetzung aber kann man nur dann genöthigt werden, wenn man das Unrecht einsehen gelernt: das Geistesleben unter die Kategorien der Zeugung mittelst Emanation und der Ueberzeugung im Begriffe als Immanenz zu stellen. Deßhalb wagten wir zu erklären: daß obige Charakteristik dem Metaphysiker gegen seinen Willen entfahren, wie denn der Geist nicht selten auch dort sich geltend zu machen weiß, wo es die Natur und ihr Gedanke am wenigsten vermuthet.

Doch unser Metaphysiker, bei seiner Achtung vor dem natürlichen, obschon nur gemeinen Bewußtseyn, beruft sich auch für seine metaphysische Ansicht auf den Sprachgebrauch desselben, in welchem sich die Worte: Wirkung und Ursache im Gegensatze zu Grund und Bedingung vorfänden. Als Grund werde nämlich alles immanente Wir-

Digitized by Google

ken, als Urſache aber alles tranſeunte Wirken, und weil nun dieſes jedesmal nur als Gegenwirken eintreten könne; ſo werde eben jene Urſache, die das Gegenwirken durch ihr Einwirken veranlaßt, die Bedingung genannt.

Sehr wahr! nur hätten wir noch hiebei auf einen Umſtand aufmerkſam zu machen — darauf nämlich: daß ſowohl das, was als Bedingung wie das, was als Urſache aufgeſtellt wird, immer noch unter die Kategorie des Bedingten geſtellt werden müſſe, ſobald ſich Beide in der Impotenz herausſtellen: durch ſich ſelber ſich in die Erſcheinung zu verſetzen; denn in dieſem Falle muß Jede von Beyden auch ſchlechthin als nicht durch ſich ſeyend gedacht werden, folglich zugleich als ſeyend durch ein Anderes, welches eben als Unbedingtes gedacht wird. Dieſes Andere aber in ſeiner Aſeität oder Unbedingtheit muß nun auch gedacht werden, als ſetzend alles Andere, was ſo wenig durch ſich erſcheint, als es durch ſich iſt.

Dieſer Act des Setzens iſt ein Act des Bedingens, ein Act, wodurch Etwas zum Dinge oder zur Sache wird, was früher nicht Ding, nicht Realität, wenn auch Gedanke des Unbedingten geweſen ſeyn ſollte.

Dieſer Act des Bedingens aber ſetzt das Bedingende ſelber als Ur-Ding, als primitive Realität voraus, ja es wäre zugleich als Ur-Sache nicht bloß als Ur-Grund zu denken, wenn es ſich finden ſollte: daß jener Act des Bedingens nicht weſentlich oder nothwendig als Moment des Selbſterſcheinens im Leben des Abſoluten gedacht werden müßte; denn in dieſem Falle wäre jener Act des Setzens keine immanente Bethätigung des Urgrundes, ſondern eine tranſcendente zu nennen. Kurz: Wir finden zu Folge desſelben Sprachgebrauchs, daß die Kategorie der Subſtantialität und Cauſalität die Kategorien des Unbedingten und Bedingten zu ihrer Vorausſetzung haben, die denſelben Unterſchied unter jene einführen, und daß mithin der Begriff von Urſache und Bedingung offenbar zu einſeitig aufgefaßt werde, wenn ihm nur die Sphäre des relativen oder bedingten Daſeyns angewieſen wird. Und in dieſer Beziehung hätte die vermittelnde Metaphyſik nicht ganz Unrecht, wenn ſie in Kraft jener Vorausſetzung die untergeordneten Kategorien auch nur dem untergeordneten Standpuncte der Reflexion oder des Verſtandes anwieſe. Nur wäre ihr

Digitized by Google

noch zu rathen, beſſer als bisher darzuthun: daß ſo wenig Verſtand dazu gehöre, den Gedanken der unbedingten Cauſalität zu denken; als wenig Vernunft dazu erforderlich ſey, wenn der Geiſt ſich im Ichgedanken doch als Realgrund bei all ſeiner Bedingtheit und Beſchränktheit erfaßt.

Und geſetzt auch, daß dies Unternehmen ihr mißglückte; ſo würde ſie dafür einen andern Glücksfund machen in dem Gedanken: daß zwiſchen Reflexion und Reflexion der Unterſchied ſo groß ſey, wie zwiſchen Denken und Denken, d. h. zwiſchen Idee und Begriff. Daß es eine Reflexion auf dem Boden der Phyſik, wie im Gebiete des Geiſtes geben müſſe, und daß man die letztere allenfalls wohl die gemeine nennen könne, inſofern ſich nämlich eine höhere, etwa eine ſonnenſüchtige über ihr als mondſüchtigen erbauen könne; keineswegs aber in der Abſicht: jener gemeinen den metaphyſiſchen Charakter zu unterſchlagen — ein Attentat, wofür der aprioriſche Metaphyſiker — der Geiſt — eine furchtbare Rache nehmen müßte an jedem Uſurpator, welchem Titel er ſich auch immer beigelegt haben ſollte.

Als einen Beweis von der Hochachtung unſeres Dialectikers vor den Ausſagen des reflexen Verſtandes läßt ſich auch anſehen, was er zum Schluſſe dieſes Capitels ſagt: „der Unterſchied, den der Verſtand zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit mache, deute auf eine Unterſcheidung von Stufen des metaphyſiſchen Seyns und hiemit auf die Unwahrheit des Gegenſatzes vom Seyn und Nichtſeyn, als eines abſtracten. Wirklich ſey daher nur, was wirkt, alles Wirken aber ſey Gegenwirken.“ — Alles richtig! Wie aber, wenn das Wirkliche ſchon vor ſeiner Wirkſamkeit, die es a posteriori zum Wirklichen macht, als ein Gewirktes weil Geſetztes und Bedingtes gedacht werden müßte? Wäre nun überdies ſeine Bethätigung von der Einwirkung fremden Daſeyns abhängig; ſo wäre ja hiemit ſeine Wirklichkeit als eine bevorſtehende auch nur als eine Möglichkeit zu denken — d. h. als eine Nicht-Unmöglichkeit, inſofern Es ſelber zwar Grund ſeiner Bethätigung iſt; inſofern aber dieſe nur Gegenwirkung ſeyn kann, eben deßhalb nicht der ausſchließliche Grund derſelben iſt.

Auf dieſer Abhängigkeit alles Daſeyns im bedingten Seyn vom fremden Daſeyn ſtützt ſich der metaphyſiſche Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Accidenz als Seyn und Daſeyn, inſofern letzteres

Digitized by Google

in seiner theilweisen Dependenz auch als ein theilweise zufälliges gedacht werden muß, eine Zufälligkeit, die allerdings in der Wirklichkeit als Erscheinung so aufzuheben wie aufgehoben ist, aber darin noch keineswegs als eine bloß nichtige oder abstracte Zufälligkeit sich erweis't.

Eine Antinomie, die sich ergeben soll aus der Dialectik des Causalprozesses, werden wir noch Gelegenheit zu besprechen finden, jetzt aber nimmt unsere Aufmerksamkeit sehr passend das dritte Capitel in Anspruch, weil es von der Nothwendigkeit als Wechselwirkung handelt.

In diesem Capitel handelt es sich vorzüglich um den Austausch des Ausdrucks Wirklichkeit gegen den der Nothwendigkeit. Er wird auf folgende Weise ausgeführt.

Das Wirkliche als wahrhaft Seyendes sey nichts anders, als die Art und Weise des Wirkens der Körper. Diese aber besteht in dem actuellen Gegensatze, in ihrer Wechselbeziehung, die zugleich das Gesetz der Körperlichkeit ist und zwar nicht mehr in unerfüllter Allgemeinheit (wie im II. und III. Buche), sondern verwirklicht durch bestimmte Körper im bestimmten Raume.

Dadurch aber falle der Begriff des Wirklichen mit dem der Nothwendigkeit zusammen, indem gerade das dem Begriffe des Gesetzes entsprechende Moment, das gegenseitige reale Bedingen und Bedingtwerden aller Dinge durch alle Dinge sey. Kurz: das wahrhaft Seyende sey jetzt das Nothwendige als Nothwendiges — also nicht das Wirkliche als Wirkliches — mit andern Worten: Nicht der einzelne Körper und dessen Thätigkeit; wohl aber die gesetzlich bestimmte Wechselwirkung der Körper aufeinander sey das Seyende. Und dies sey auch die Erkenntniß auf dem metaphysischen Standpuncte, der sich auch schon im natürlichen Denken geltend mache, das zwischen abstracter Nothwendigkeit und abstractem Zufall unterscheide, die Verbindung Beider aber sich als die relative Nothwendigkeit denke. Dieser aber stelle das philosophische Denken, die absolute Nothwendigkeit entgegen, und so kommt unser Metaphysiker in dieser Kategorie, wie in den zwei frühern desselben Abschnittes abermal zu reden von einer absoluten = formalen Nothwendigkeit im Gegensatze zu einer relativen = realen. Diese letztere selbst aber kann nach ihm in einem falschen und wahren Sinne genommen werden. Die reale Nothwendigkeit im

Digitized by Google

wahren Sinne sey der restaurirte und dadurch modificirte Begriff der absoluten Nothwendigkeit der Hegel'schen Metaphysik, folglich dieser ohne Restauration die reale Nothwendigkeit im falschen Sinne selber. Weil nun jene Restauration zugleich als das einzige Mittel aufgestellt wird: die Speculation über das Hegel'sche System absoluter Nothwendigkeit hinaus zu heben; so sollte sich's wohl der Mühe lohnen, die Momente jener Restauration genauer zu betrachten.

Vollzogen, heißt es, könne jene Restauration nur werden mittelst Vermeidung dessen, was jenen Begriff realer Nothwendigkeit destruirt habe.

Dieses aber war die Tilgung des Gegensatzes vom Gesetz und Zufall, als Elementen desselben Begriffes.

Die Tilgung aber mußte eintreten, sobald im Momente des Gesetzes der Zufall selber nachgewiesen war.

Die Restauration aber kann nun bloß dadurch eintreten: daß umgekehrt im Momente des Zufalls die Gesetzlichkeit aufgezeigt wird.

Diese Nachweisung nun wird versucht in folgender Gedankenreihe:

a. Der Zufall selber ist Postulat der absoluten Nothwendigkeit. Denn in jenem realisirt sich ja diese; mithin enthält der Zufall auch das Urgesetz, das vorangeht allen anderen besondern Gesetzen.

Der Begriff der Gesetzlichkeit aber bethätigt sich durch das Setzen einer realen Gesetzlichkeit.

Der Begriff aber als Voraussetzung ist gleichgültig gegen die Nachsetzung der realen Gesetzlichkeit als einer äußerlichen. Diese Gleichgültigkeit aber eben ist das Moment der Zufälligkeit an jenem Begriffe.

b. Dieses aber: daß im Zufalle doch zugleich die absolute Nothwendigkeit (als Kategorie) enthalten sey, drückt sich in der vollständigen Kategorie dadurch aus: daß der Zufall als unmittelbares Daseyn sich gesetzgebend erweist. Denn das Factische hat die Bedeutung eines Allgemeinen, eines Gesetzes schon darin: Daß es ist. Wie so? Es ist nämlich Daseyn im bestimmten Raume, d. h. eine Specification des Raumes, und die zugleich als Gesetz für weitere Specificationen, d. h. als Nothwendigkeit (im Gegensatze zur abstracten und absoluten) bezeichnet werden muß.

c. In Folge nun des restaurirten Begriffs ist wahrhaft Seyend, d. h. Wirklich, nur das, in welchem das Moment des Zufalls aufgehoben (erhalten) ist.

Digitized by Google

Dies Moment nämlich schlägt um in das der Gesetzlichkeit, die seine Voraussetzung zugleich ist; und so hört es auf diese Weise auf: Reiner Zufall zu seyn.

Kurz: Es gibt zwar eine Nothwendigkeit, sowohl formale als reale, aber es gibt kein Nothwendiges als wirkliches Nothwendige. Wie so? Alle Nothwendigkeit erweist sich negativer Natur zu seyn — alles Wirkliche aber ist positiver Natur.

Wir müssen es nun dahin gestellt seyn lassen: Ob die Leser es jetzt noch der Mühe werth finden werden, daß wir sie mit der Restauration des benannten Begriffes so umständlich bekannt gemacht haben. Auf alle Fälle aber lohnt sich's der Mühe, zu erfahren: Was es mit dem berühmten Hinausarbeiten über Hegel's System für eine Bewandtniß habe. Weil nun von den zwei Elementen (die den Begriff realer Nothwendigkeit construiren) Gesetz und Zufall (Möglichkeit und Wirklichkeit) Hegel das Gesetz vom Zufalle habe absorbiren lassen, so hat vice versa sein Restaurator nichts Angelegentlicheres zu thun, als vom Gesetze den Zufall verschlucken zu lassen. So wurde nun bei Hegel allerdings das Gesetz selber ein Zufälliges und um es doch als solches zu retten, mußte zurückgegangen werden bis auf das Urgesetz (die Totalität der Kategorien) kurz, auf das Negativ-Absolute. Diesem Regresse ist nun allerdings der Restaurateur ausgewichen; indem er den Zufall selber zum Gesetze gemacht hat. Er kann auch im Gegensatze zu jenem Vorgange den seinigen jetzt einen Progreß nennen; aber wenn er sich einbildet: er schreite hiemit über Hegel hinaus, so irrt er sich auch hier wie gewöhnlich mit seinem Vorwärts. Nicht einmal über das gemeine Sprichwort: Wurst wieder Wurst! kommt er heraus. Hat er ja doch hiemit nichts anders gethan, als den Meilenstiefel der Dialectik, Hegel's rechtem Beine ausgezogen und jenen dafür sich selber an's linke Bein gesteckt.

Nicht so! höre ich einwenden. Der Regreß in die absolute Nothwendigkeit als das Negativ-Absolute ist ja zugleich als ein Regreß in die Unmöglichkeit des Andern zu denken. Diese aber ist identisch mit der bloßen reinen Möglichkeit des Einen, als welches aber die Wirklichkeit selber gedacht werden muß, so lange diese als Realisirung der reinen Möglichkeit, d. h. der Unmöglichkeit eines Andern gedacht wird.

Dieser Einwurf aber könnte nur dann von Bedeutsamkeit seyn, wenn er Willens wäre, die Behauptung in jenem logischen Sys-

Digitized by Google

steme: „daß Alles, was im relativen Daseyn mehr als Kategorie enthalten liege, für baren Abfall von derselben zu halten sey,“ zuvor Lügen zu strafen. — Dieser Abfall aber ist doch wahrlich! nicht gemacht: Gesetze zu verschlucken; sondern vielmehr als Zufall mit ihnen Hand in Hand durch die weite Welt zu lustwandeln.

Dieser Einwurf also hindert uns gar nicht, in unsern Bedenklichkeiten fortzufahren.

In der Gleichgültigkeit des formalen Gesetzes hieß es, gegen die reale Gesetzlichkeit als realisirtes Gesetz soll das Moment der Zufälligkeit im Gesetze verborgen liegen. Woher aber jene Gleichgültigkeit? Weil die Realisirung des Gesetzes, sich zur Formalität desselben verhält: wie Aeußeres zum Inneren, die sich einander fremd bleiben. Sehr wohl — aber nur so fremd — wie sich Aeußerliches und Innerliches (oder beliebter wie Besonderes und Allgemeines) fremd sind vor dem Eintritte der Aeußerlichkeit. Denn in diesem Falle gibt es so wenig ein Allgemeines, wie es ein Besonderes gibt; aber Etwas gibt's, das nur durch und aus dem Acte der Veräußerlichung (oder meinethalben! Besonderung) sich selber als Verinnertes oder Allgemeines zurückgewinnt.

Von einer Gleichgültigkeit kann also in keiner Metaphysik (am wenigsten aber in der, die noch überdies unter der Begriffsherrschaft steht) eine ernste Rede seyn; weil sie bei der Voraussetzung einer absoluten Gleichgültigkeit gar nicht absehen könnte: Wie es überhaupt zu einer Realisirung irgend eines absoluten Gedankens von Seite des Absoluten selber kommen könnte.

Wird aber, wie wir gehört, der Zufall selber postulirt von der absoluten Nothwendigkeit, so soll das Postulat selber den Zufall als solchen negiren, weil das, was jetzt postulirt wird — sich zur absoluten Nothwendigkeit verhält, wie das Hinzu- zum Voraus-fallenden. Wir setzen aber hinzu: daß das Hinzu sich zum Voraus abermal verhalte, wie Aeußeres zum Inneren, wie Besonderes zum Allgemeinen, die in dieser Bestimmtheit immerdar die Inseparabeln für das metaphysische Denken bleiben.

Dem Zufallsbegriffe also in einer Metaphysik eine solche rein grammaticale Wendung zu geben, ist ein Einfall, der um kein Haar breit besser ist, als der bespöttelte: alles das als Abfall zu behandeln, was im relativen Daseyn nicht streng dem Begriffe entspricht.

Digitized by Google

Diesem Einfalle vom Zufalle als Abfalle liegt doch wenigstens handgreiflich der Gedanke zu Grunde: daß des Gedankens (hier des Begriffs) halber, alles Seyn zum Daseyn wird. Und weil nun jener Einfall auf diese Weise den Begriff zur Hauptsache erheben zu müssen glaubt, so ist es ihm nicht besonders zu verargen: Wenn er das Abfällige vom Begriffe als Gedankenloses und als Nebensache maltraitirte. Jener Einfall ließ also doch immer die vielen Nebensachen neben der Einen Hauptsache stehen. Was will man aber von jenem neuen Einfalle sagen: der alles, was ist, als Allgemeines und hiemit als Gesetz proclamirt. Und warum?

Weil Alles, was ist, auch gesetzt ist; als Gesetztes aber zugleich Gesetz ist; als dieses aber identisch mit Allgemeinen als Gesetzlichkeit. Das Gesetzte ist also wie einerseits Specification des Allgemeinen; so anderseits Allgemeines selber, das sich abermal specificirt und so wieder zum Gesetze wird.

Diese Rede aber erzeugt in Uns den Einfall: daß zwar nicht viel Vernunft, aber desto mehr Verstand dazu gehöre, um einzusehen: daß Allgemeines und Besonderes sich gegenseitig eben so im Denken bedingen, wie Gesetzliches und Ungesetzliches (deßhalb aber noch nicht gesetzlos, eben weil es das Gesetz zur Voraussetzung hat) — oder grammaticalisch zu reden, wie Regel und Ausnahme.

Was aber über jenen Einfall hinausgeht, ist der Gedanke: daß zwischen den Ausdrücken Für Anderes gesetzt seyn, und als Gesetztes zugleich Gesetz seyn — ein großer Unterschied obwalte. Das Letztere kann nur ausgesagt werden von der ursprünglichen Setzung (Creation) irgend einer Substanz, insofern diese als ein realisirter (im Wesen ausgeprägter) Gedanke Gottes, zugleich in ihr das Gesetz trägt für ihre Selbstoffenbarung als Erscheinung ihres Seyns — ja eigentlich dieses Gesetz selber ist — weil sie nur von Gott gesetzt wurde, um seinen absoluten Gedanken auf bestimmte Weise auszuprägen in ihrem Daseyn; in diesem aber ihre aprioriſche Bestimmung als Substanz nie überschreiten kann*).

Daraus folgt aber noch keineswegs, daß jeder Act in ihrem Da-

*) Wer diese Bestimmung a priori, d. h. von Gott ursprünglich ausgehend, mit dem Worte Kategorie bezeichnen will, kann es thun; wenn er nur diese nicht als ein Instrument = Werkzeug aufstellt, dessen sich z. B. der Geist zu bedienen hat, um den Ichgedanken auszuarbeiten.

Digitized by Google

seyn, jedes Moment in ihrem Leben deßhalb — weil er für Anderes zugleich gesetzt ist und in dieser Eigenschaft auch von Andern auf die mannigfaltigste Weise verarbeitet werden kann, als mit dem Gesetzesbegriffe im eigentlichen Sinne identisch zu denken sey.

Endlich aber, wiewohl der Zufall (wie wir gehört) mittelst Restauration des Nothwendigkeits-Begriffes aufgehört hat, reiner Zufall zu seyn, weil er umgeschlagen ist in die Gesetzlichkeit, so gibt es doch kein Nothwendiges als wirkliches Nothwendige, wiewohl es eine Nothwendigkeit gibt, und zwar eine absolute sowohl als reale. Wie so? weil eben bei all seinem Umschlagen der Zufall sich doch noch zu erhalten versteht in der Gesetzlichkeit, und nun hier sich auf einmal geltend macht, als das Bedingte zwar (versteht sich durch die gesetzmäßige Wechselwirkung des Andern) aber doch nur als das durch sich und aus sich Seyende. S. 467.

Vor diesem Wunder escamontirender Dialectik werden die Leser freilich ganz verblüfft stehen, wenn ihnen nicht auf der Stelle einfallen sollte: Wie die Ungesetzlichkeit, d. h. das Negativ-Absolute sich nicht selber zu realisiren im Stande ist. Aus dieser Kunst macht ja nur das positiv-Absolute, die absolute Freiheit ein Geschäft, die also zur absoluten Nothwendigkeit im eigentlichen Gegensatze steht. Diese Gegensätzlichkeit muß aber auch im relativen Daseyn offenbar werden, und dies kann wieder nur dadurch eintreten: daß die absolute Freiheit sich herausnimmt, der absoluten Nothwendigkeit einen Possen als dummen Streich zu spielen, d. h. Sich so geriren, als sey sie die einzige Macht im Universum.

So führt sich allerdings die vermittelnde Dialectik bei ihrer eigenen Nase über Hegel's logische Metaphysik hinaus aber auch hinweg; so wie jeden Andern, der seinen Kopf dazu hergibt, wozu sich aber nur jener herbeilassen kann, der sich in der Ontologie von seinem Sprachidiom aprioriſche Gesetze vorschreiben läßt, und deßhalb so glücklich ist: mit dem Worte Zufall und Gesetz eine Transsubstantiation in die Idee von Realisirung (des Formalen) hinein zu wagen. Doch dem größten Meisterstücke in der Taschenspielerei mit Begriffen gehen wir erst entgegen im dritten Capitel dieses Abschnittes — dazwischen liegt aber noch der Zeitbegriff als unentbehrliches Requisit zu jenem. Deßhalb wollen wir hier nur noch auf den Uebergang zu diesem aufmerksam machen, wie solcher zu lesen ist S. 468.

Digitized by Google

„Alle Nothwendigkeit (die absolute wie die reale) ist negativer Natur. Sie ist zwar im wirklichen (das durch sie qualificirt, begränzt wird) aufgehoben, d. h. erhalten; allein die Wirklichkeit selber ist nichts Wirkliches?" Wie so?

„Weil sie nichts anders ist, als der unabläßige Prozeß des Umsetzens der einen Negativität in die andere, d. h. der Möglichkeit in die Nothwendigkeit (des Unbegränzten in die Gränze) — (die aber als Gränze so viel wie nicht ist). Die Wirklichkeit also ist gleichfalls ein Negatives, denn sie ist die nackte Unmittelbarkeit des Daseyns (das Wesenlose — der Zufall) selber."

Dem Einwurfe aber: daß doch der realen Nothwendigkeit kurz zuvor das Verdienst der Realität beigelegt worden sey, wird damit begegnet, daß gesagt wird: diese Realität sey einerseits wie eine seynsollende, so anderseits eine aufgehobene (d. h. nicht etwa erhaltene oder conservirte, sondern vernichtete), also keine Realität. Kurz: die drei Momente (Möglichkeit — Wirklichkeit — Nothwendigkeit) sind jedes für sich ein Negatives — und doch sollen sie bestimmt seyn: die absolute Form des wahrhaft Realen = Positiven ausmachen zu können. — Dies könne aber nicht anders erkannt werden, als durch weitere dialectische Vermittlung, die zunächst jene Momente, ebenfalls zwar als nichtseyende zu betrachten hat; aber gerade hierdurch den Zeitbegriff gewinnt.

Die unmittelbare Gestalt des Zeitbegriffs nämlich sey keine andere, als die des Gegensatzes von Ursache und Wirkung.

Diese Gestalt aber sey noch eine abstracte; concret werde sie schon gefunden im Begriffe der Wechselwirkung.

In den Kategorien der Modalität nimmt sie die Gestalt des Umsetzens an, der Möglichkeit durch die Wirklichkeit in die Nothwendigkeit. Wie so?

Was nämlich im Begriffe des Umsetzens oder Prozesses das Mögliche, Wirkliche und Nothwendige ist; das ist im Zeitbegriffe — Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. So viel über den Uebergang.

Wir müssen hier abermal die Kritik um ihr Urtheil über diesen Abschnitt sammt seinem centralen Zeitbegriffe befragen, da unser Urtheil sich ursprünglich nur als Begleiter zu jenem gesellt hat.

Digitized by Google

Jene nennt es nun eine grandiöse Unfaßlichkeit, auf den Begriff der Wirklichkeit den der Zeit als Negation der Wirklichkeit folgen zu lassen; so wie später diesen mit dem Zweckbegriffe in Verbindung gesetzt zu haben. —

Wir sehen also die alte Klage wiederkehren: daß unser Dialectiker rücklings schreite, ohne es zu merken.

Dieser aber wird diesmal um seine Rechtfertigung gar nicht verlegen seyn. Beweis't mir erst, könnte er sagen, daß dem Zeitbegriffe der Charakter der Negation aller Wirklichkeit nicht zukomme, bevor ihr euch darüber mocquirt, daß er dem der Wirklichkeit nachfolge.

Aber auch zu diesem Beweise wird sich die Kritik nicht zweimal auffordern lassen, eingedenk der Aussage von Seite ihrer Gegnerin: daß in den Kategorien der Reflexion die Kategorien des Raumes und der Körperlichkeit erst ihre höhere Bestimmung erhalten haben, die darin besteht: daß sie wirkliche nur sind, insofern sie bewegte und sich bewegende sind, d. h. daß ihr Seyn, wie ein räumliches, so auch ein zeitliches sey. Denn die erste Bewegung sey ja die räumliche, und diese die erste unter allen Arten von Veränderungen als eines zeitlichen Geschehens. Und warum?

Weil der reine Begriff der Bewegung die Entelechie des dynamischen Seyns sey; weil Bewegung nichts anders als der Prozeß der Wechselwirkung in der körperlichen Masse, folglich räumliche Bewegung, folglich Zeit sey.

Dieser Aussage zufolge könnte nun die Kritik die Frage stellen: Setzt denn die Wechselwirkung nicht den Prozeß der Wirkung voraus, oder — ist etwa diese kein Prozeß? Und ist nicht zugleich behauptet worden: daß die unmittelbare Gestalt des Zeitbegriffs die des Gegensatzes von Ursache und Wirkung sey, und daß diese unmittelbare aber eine noch abstracte Gestalt sey, die erst zur concreten Gestalt werde in der Wechselwirkung? Welche von beiden Gestalten hat nun Anspruch zu machen auf die Gestalt der Ewigkeit?

Aber siehe da! auch jetzt ohne alle Verlegenheit thut die Metaphysik ihren Mund auf und verkündet: Keine von den beiden Zeitgestalten kann die Gestalt der Ewigkeit seyn, eben weil diese die Negation aller Wirklichkeit seyn solle — und weis't zugleich auf den Parallelismus der Momente hin in der Construction des Raum- und Zeitbegriffes, dem zufolge das

Digitized by Google

Moment der Ausdehnung und des Orts. dem der Bewegung und der Dauer entsprechen. Zeit als Bewegung sey ja vorerst nur als das Maaß der Bewegung zu denken. Von dieser aber ist der Zeitbegriff noch zu entleeren, wodurch die Zeit erst als Dauer, d. h. als reine Succession gewonnen wird. Aber auch von dieser sey der Begriff noch zu entleeren, und dann erst erhalte die Wissenschaft, die Zeit in ihrer gänzlichen Gleichgültigkeit gegen alle Momente der Succession, welche identisch sey mit der Gestalt der Ewigkeit, die weder eine bloß abstracte, noch bloß concrete, wohl aber eine rein objective sey, und als diese, aller Wirklichkeit Negation. Eine ähnliche Gleichgültigkeit gegen die Momente der Dimension, habe dem Raumbegriffe seine Gestalt der Ewigkeit als dem Begriffe des leeren Raums gegeben.

Ueber diese Debatte nun glauben wir das Endurtheil: Ob dieses Sich erheben über die zwei Gestalten des Zeitbegriffs, um seine wahre Gestalt zu erreichen und in dieser dem Begriffe des leeren Raums, sein Pendant zu verschaffen, mehr dem synthetischen als dem analytischen Verfahren in der Dialectik angehöre, Jedem anheimstellen zu dürfen, der da weiß: daß die Analyse dialectisch rückwärts und aufwärts zugleich, die Syntheſe aber dialectisch vorwärts und zugleich abwärts steige, und nur so sich nähere dem Gebiete der Wirklichkeit.

Dafür können sich unsere Bemerkungen desto eher auf die absolute Gleichgültigkeit desselben Begriffs einlassen, die wir früher schon zu berühren Gelegenheit hatten. Aber auch jetzt können wir uns unter jener nichts Besseres denken, als die Gleichgültigkeit des Absoluten gegen die Momente des Zeit- und Raumbegriffs, wie sich solche aus der Idee des creatürlichen Seyns für das Daseyn desselben, als Lebensmomente ergeben. Jene Gleichgültigkeit ist daher nichts anders, als ein ungerechter Ausdruck für eine sehr gerechte Sache, und diese ist: das Verhältniß gegenseitiger Negation des absoluten und creatürlichen Seyns; jedoch ohne dabei zu übersehen: daß jenes nur die Kehrseite ist von dem der gegenseitigen Affirmation Beider. Wird dieß übersehen, so wird die gegenseitige Negativität freilich als abstracte Exclusivität gefaßt, ohne gegenseitige formale Dependenz oder Voraussetzung *).

*) Diese ist freilich eine andere auf Seite Gottes, und eine andere auf Seite der Creatur. Wie der Gottesgedanke als solcher im Geiste diesen selber

Digitized by Google

Vor Zeiten wurde ſtatt Gleichgültigkeit, der Ausdruck Außerweltlichkeit Gottes und Außergöttlichkeit der Welt gebraucht, womit abermal nichts anders bezeichnet werden ſollte, als die ſubſtantiale Verſchiedenheit (als qualitativer und nicht quantitativer Unterſchied der Subſtanzbegriffe) zwiſchen Gott und der Creatur. Und doch ſprach dieſelbe Zeit zugleich von einem ewigen Ausgange des Sohnes vom Vater und des Geiſtes von Beiden, d. h. von einer abſoluten Zeit, weil von einer Bewegung des Abſoluten.

Meint doch unſer Dialectiker ſelber: daß der Ewigkeitsbegriff dem Zeitbegriffe lange hindernd im Wege geſtanden, um dieſen in der Geſtalt der Ewigkeit zu erſchauen. Und wir ſetzen noch hinzu: daß dieſe Gleichgültigkeits-Anſicht als ungeſchweifter Komet abermal eine Sonnenfinſterniß in die Wiſſenſchaft einführt, inſofern eine Gleichgültigkeit gegen den Raumbegriff (wie ſolcher aus dem Naturleben) und gegen den Zeitbegriff (wie ſolcher aus dem Denkleben des Geiſtes reſultirt) noch gar nicht als Gleichgültigkeit gegen alle Succeſſions- und Coexiſtenzmomente (gegen all- und jedes Nach- und Nebeneinander) gedacht werden muß.

Doch wir wollen den dialectiſchen Gang weiter verfolgen:

In dieſer objectiven Geſtalt des Zeitbegriffs erblickt der Denker das metaphyſiſche Seyn (den Begriff) geſteigert zur Unmittelbarkeit des abſoluten Prozeſſes, d. h. dieſer ſelbſt wird erſchaut in ſeiner objectiven Geſtalt, oder in ſeinem Allgemeinbegriffe, unter dem ſodann alle weiteren Beſtimmtheiten desſelben Prozeſſes, und zwar nur als mögliche, d. h. als Geſetze der Bewegung zu denken ſind, weil die wirklichen Beſtimmtheiten, die möglichen eben nur aufzuheben oder zu negiren haben.

Der Zeitbegriff iſt alſo nichts anderes, als das Umſetzen der Zukunft in Vergangenheit (des Freien in die Nothwendigkeit) — iſt ein Verſenken der freien Wirklichkeit in die Negati-

---

zur realen Vorausſetzung, ſo hat der Creaturgedanke ebenfalls als ſolcher in Gott, dieſen ſelber zur realen Vorausſetzung. Aber der Geiſt hat den Gottesgedanken in ſeiner objectiven Realität, zur Vorausſetzung für ſeine ſubjective Realität; nicht ſo Gott der Creaturgedanken, wohl aber dieſen zur formalen Vorausſetzung, inſofern Gott nicht als Dreieiniger als abſolute Perſönlichkeit gedacht werden könnte, ohne den Creaturgedanken als Negation abſoluter Perſönlichkeit mitzudenken.

Digitized by Google

vität der Kategorie, Kategorie aber ist, wie bekannt, ein seyendes Nichts.

Die Thätigkeit also des Zeitbegriffs erweis't sich darin: der bestimmenden Macht (in der Form der Möglichkeit oder Zukunft) die Bestimmung zu entreißen, und zwar durch das Jetzt der Gegenwart — und jene nun der Vergangenheit (abstracten Nothwendigkeit) zu übergeben. Kurz: der Zeitbegriff in seiner Totalität ist die unmittelbar Daseyende, objective Verneinung der Wirklichkeit (d. h. der Wechselwirkung als Vermittlung der Möglichkeit und Nothwendigkeit) und der ganze Prozeß erscheint nun als ein Werden vom Nichts durch Nichts zum Nichts. Denn die angebliche Freiheit des Gegenwärtigen und Zukünftigen ist ja bloße Bestimmungslosigkeit, d. h. metaphysische Nothwendigkeit.

Der Zeitbegriff als Kategorie ist also zeitlos, weil gleichgültig gegen die Zeitmomente, als nichtige. — Die Wirklichkeit aber ist nicht zeitlos, weil ihre Form in der Aufhebung der Kategorie liegt. Daraus ergibt sich jetzt die neue Aufgabe für die Speculation: In der Wirklichkeit die Zeitmomente nachzuweisen. S. 500.

Wir brauchen zu den früheren Bemerkungen nur noch hinzuzusetzen: die Zeitkategorie ist so sehr als zeitlose, wie sie als gleichgültige zu denken ist. Und die Wirklichkeit hätte nichts aufzuheben, wenn ihr nichts zum Aufheben gegeben wäre — versteht sich — daß dießmal unter dem Aufheben so viel als Aufbewahren zu verstehen sey. Sollte aber darunter das Negiren als Nihiliren und Vernichten zu verstehen seyn; so kann selbst in diesem Falle nichts vernichtet werden, wo nichts gegeben ist. Mit wenig Worten: die Zeitkategorie ist nie als absolut zeitlos zu denken, wohl aber als absolute Zeit, als Selbstbewegung und Selbstbethätigung des Absoluten zu dem Zwecke: um seine eigene Subjectobjectivirung zu seyn. Zeitlose Thätigkeit des Zeitbegriffs ist also ein ganz unzeitiger Gedanke, dafür aber ein zeitiger Ungedanke, als gedankenloses Zeitdenken, seit der Zeit, als die Metaphysik sich einbildete: die erste Bewegung sey die räumliche oder körperliche, nicht aber die des Gedankens, als unkörperliche zwar, aber deßhalb noch nicht unreale oder substanzlose Bewegung.

Wenn also die Metaphysik vom Zeitbegriffe aussagt: Er sey die

Digitized by Google

objective Verneinung der Wirklichkeit, weil diese die objective Verneinung des Zeitbegriffs sey, so muß darauf erwiedert werden, erstens: daß jene Verneinung nur die creatürliche Wirklichkeit treffe, aber nicht die absolute; es wäre denn: daß das Absolute als solches in der Weltcreatur sich selber erst verwirklichend vorausgesetzt werden müßte, um welchen Gedanken aber keine Metaphysik zu beneiden ist; zweitens: daß die Wirklichkeit gerade nur insoweit die objective Verneinung des Zeitbegriffs zu nennen sey; als die Idee der Creatur die Idee des Absoluten verneint. Jene Idee aber verneint diese einerseits gerade so sehr, als sie anderseits dieselbe wieder affirmirt; so wie vice versa, die Idee des Absoluten in ihrer Vollendung (d. h. als durchgedachte Idee) zur Idee der Creatur als formalen Gedanken des Absoluten führt, der wiederum als solcher sich nur in einer Hypostasirung vollzieht. Und so erklärt sich, wie bereits bemerkt, daß Gedanken als solche (d. h. bloß formal oder abstract) sich eben so ausschlüssen, wie sie als Ideen (als Gedanken mit objectiver Realität nur denkbar) sich gegenseitig setzen und bedingen *).

Jetzt könnte aber an uns die Frage gestellt werden: Ob denn der Zeitbegriff in seinem creatürlichen Charakter, nicht auch die Gestalt der Ewigkeit zulasse — weil es bisher scheinen konnte, als nehme diese Gestalt nur der Begriff der absoluten Zeit, für sich in Anspruch?

Die Antwort kann zum Ueberflusse nur diese seyn: Wie der Creatur-Gedanke im Absoluten, als formale Negation seiner Real-Absolutheit, dialectisch mit dem Leben des Absoluten zusammenhängt, jener diesem also nothwendig inhärirt und immanent ist; so hängt auch der besagte Zeitbegriff als Lebensform jenes hypostasirten Gedankens (d. h. denselben mit objectiver Realität gedacht) gleich dialectisch nothwendig zusammen. So muß selbst der Ichgedanke des Geistes ein aprioriſcher genannt werden, wiewohl er erst in der Zeit, d. h. als Moment im Leben des Geistes eintritt. Er ist das Geistesleben in subjectiver Vollendung selber, wozu der Geist aber a priori, d. h. vom Absoluten die Bestimmung in sich trägt.

*) Wörtlich schon negirt der Gedanke vom Bedingten (Seyn nicht durch sich) den Gedanken vom Unbedingten, so wie dieser den Gedanken vom Bedingten. Anderseits aber affirmirt dieser Letztere jenen vom Unbedingten, und zwar vermittelnd durch den Gedanken vom Seyn durch Anderes, dieses aber ist Seyn durch sich.

Digitized by Google

Uebrigens ist aus der angeführten Dialectik ganz ungezwungen ersichtlich: daß unser Dialectiker, ohne es zu merken, im Besitze einer Anlage zur Hypostasirung der Begriffe sey, mit der sich die oft angeklagte Anlage Hegel's gar nicht messen kann.

Fragen wir uns nur: Wer die bestimmende Macht (in der Form der Möglichkeit oder Zukunft) sey, der die Bestimmung entrissen werden soll durch das Jetzt?

Ist sie nicht die Substanz selber, die sich (durch sich selber oder nicht durch sich) in die Erscheinung als Offenbarung versetzt, und also auch mit den Momenten der Letzten, folglich mit ihr selber in Wechselwirkung tritt? (Allerdings wird diese Letztere ganz anders zu denken seyn, bei einer Substanz, die sich durch sich und aus sich zu differenziren im Stande ist, und anders bei jener, die für ihre Selbstoffenbarung auf fremdes Seyn und Daseyn zugleich mit angewiesen ist.)

Substanz aber ist immer die Hypostase, die ihre Erscheinung und auf diese Weise sich selber hypostasirt, wenn sie sich zum Gedanken potenzirt.

Fragen wir weiter: Worin das Jetzt bestehe? Es heißt freilich: Es sey nur die Gränze des Andern, also abermal Nichts. Das ist aber abermal zu Viel, folglich zu Wenig? Denn was eigentlich Zukunft und Vergangenheit auseinander hält, um Beider Gränzen zu seyn, ist ebenfalls die Substanz selber, insofern sie als Selbstbewußte jene Scheidungsmomente zu Selbstunterscheidungen erhebt, und so an ihr selber als Unterschiede trägt.

Endlich fragen wir uns: Was heißt die Bestimmung übergeben der Vergangenheit? Doch gewiß nichts anders, als das Geschehene nicht ungeschehen machen können, d. h. jedes Moment der Actualisirung der Substanz, bei aller Verdrängung durch ein anderes, zwar aufheben, aber nicht durch Verdrängung vertilgen können.

So kann der Geist den Ichgedanken nun und nimmer einbüßen, ohne daß deßhalb der ursprüngliche Prozeß sich immerdar wiederholen müßte, um jenen Gedanken vom Realgrunde sowohl erhalten als behalten zu können.

Die vorgebliche Uebergabe ist also nur eine formale in Gedanken — aber alles Denken ist Form der Substanz — und von der Qualität dieser hängt es ab: Ob diese Form abermal substantial oder bloß formal, oder gar als beides zugleich, zu denken sey.

Digitized by Google

Mit der oben angeführten Aufgabe der Speculation: die Zeitmomente in der Wirklichkeit nachzuweisen; stehen wir nun bei dem dritten und letzten Abschnitte der Wirklichkeitslehre, unter der Aufschrift: Grundbestimmungen der Lebendigkeit. Diese aber treten ein als Gestaltungen des Zweckbegriffs, dessen Verbindung mit dem Zeitbegriffe wir bereits als Tadel von der Kritik vernommen haben.

Was diese aber jetzt der vermittelnden Metaphysik zum Vorwurfe macht, ist, mit ihren Worten zu reden, „die Hauptquälerei, in den pomphaftesten Phrasen daran herumzunerkeln: den Begriff des Organismus recht tief in die Zeit hineinzustecken; damit man einerseits Leben und freie Bewegung ja nicht als außerzeitliches Daseyn denken möge; anderseits aber doch wieder die Zeit aufheben könne, um Vorstellung und Empfindung als überzeitliches Daseyn denken zu müssen. Aber — wie ungeschickt, heißt es endlich, ist der Freiheitsbegriff unter dem der Lebendigkeit subsummirt."

Doch — bevor wir dem ersten Tadel unsere Bestimmung geben können, müssen wir zuerst sehen: Wie die neue Metaphysik den Zweckbegriff mit dem der Zeit in Verbindung gebracht habe?

Die Auskunft aber hierüber finden wir in den Antworten auf bestimmte Fragen im I. Capitel des III. Abschnittes.

Die neue Aufgabe der Speculation, die ihr durch den Zeitbegriff wurde, die Zeitmomente nämlich in der Wirklichkeit nachzuweisen; fällt zusammen mit der postulirten Restauration des Zeitbegriffs. Nothwendig aber ist diese deßhalb, weil der Zeitbegriff, das Verhältniß der Wirklichkeit vor dem Zeitbegriffe negirte, d. h. sie ins Nichtige verkehrte, indem er den Prozeß in der Wirklichkeit, zu einem von Nichts durchs Nichts zum Nichts umschuf.

Seine Restauration aber geschieht durch den Zweckbegriff; durch welchen nämlich:

α) die Zukunft anticipirt wird von der Gegenwart;

β) die Vergangenheit bewirkt wird von der Zukunft;

γ) die Zukunft selbst bewirkt wird von der Vergangenheit.

Kurz: durch den Zweck ist gesetzt: daß die Beziehung auf ihn eine gegenwärtige ist für die unendliche Reihe der Mittel. Er wird allgegenwärtig durch und in der unendlichen Reihe.

Auf diese Weise aber wird Alles Zweck und Nichts ist mehr Mittel — aber auch nichts mehr Zweck — wo Alles Zweck ist.

Digitized by Google

Auf dieſe Weiſe alſo negirt ſich der Zweckbegriff ſelber, und die Betrachtung ſteht da, wo früher, nämlich: bei dem Mechanismus und Chemismus des unorganiſchen Daſeyns, die durch den Zweckbegriff eine Zeit lang als Mittel angeſehen wurden.

Es handelt ſich alſo jetzt eben ſo um die Reſtauration des Zweck-, wie früher um die des Zeitbegriffs, weil durch jenen auch dieſer rehabilitirt eintritt. Bewirkt wird nun jene durch den Begriff des organiſchen Lebens. Wie ſo?

Er iſt nichts anders, als die Negation der Totalität des mechaniſchen und chemiſchen Prozeſſes, mithin Negation deſſen, was beide in ihrer Totalität ſelber negirten.

Durch ihn wird in der Körperlichkeit die Wahrheit realiſirt: daß das wahre Seyn (der körperlichen Subſtanz) nicht etwa in der ſpecificirten Körperlichkeit beſtehe, wohl aber in dem Verhältniſſe dieſer Letztern zu der Cauſalreihe, die aber eine unendliche iſt, und jene Körperlichkeit nur ein Glied in ihr, das von ihr ſelber eingeführt wurde.

Kurz: das Wirkliche gibt ſich jetzt kund, durch eine Unendlichkeit von Beſtimmtheiten, in der das Seyn erſt zur Wirklichkeit wird. Das Werden organiſcher Weſen im Unorganiſchen iſt alſo zwar nur Baſis der eigenthümlichen Wirklichkeit (Organismus im eigentlichen Sinne); aber doch ſchon anticipirte Offenbarung deſſelben in jenem. — — —

Aus dieſem Capitel iſt allerdings erſichtlich: Wie die Kritik ſagen konnte: daß der Zeitbegriff in den des organiſchen Lebens recht tief hineingekeilt worden ſey.

Der letztere war es ja allein, der den Zweckbegriff und durch dieſen den Zeitbegriff wieder ins Leben rief, kurz: die Zeit lebt nur, wo organiſches Leben iſt.

Die Kritik hatte aber bei jenem Tadel zugleich ganz beſonders das Motiv im Auge, oder den Zweck, der durch jene Vergrabung der Zeit unter den organiſchen Boden erreicht werden ſollte. Belege hiezu können ſich nur im zweiten Capitel finden, das vom Leben und Seele handelt.

Zunächſt aber vollführt es die begonnene Reſtauration des Zweckbegriffs, und zwar mittelſt Unterſcheidung ſeiner doppelten Beſtimmung, einer allgemeinen nämlich und einer beſondern, wovon jene in den Gegenſatz von Vergangenheit und Zukunft, dieſer

Digitized by Google

aber in die Vermittlung desselben durch und in der Gegenwart, gelegt wird. Wie, zu Folge der allgemeinen Bestimmung, der Zweck im Mittel untergehe, weil das Mittel zum Zwecke erhoben worden, haben wir bereits gesehen; eben so zum Theil wie die besondere Bestimmung, den Prozeß bestimme: sich ins Organische fortzusetzen, weil er ohne diese Fortsetzung ohne teleologische Bestimmung ohne Einheit, folglich nur Fragment bliebe, welche Einheit ihm also nicht vom Mechanismus, folglich vom Organismus ertheilt werden kann. Kurz:

Als Form des besondern Zwecks wird ausgesprochen: die Gegenwart als Moment (Augenblick), als Gränze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Allein — Gränze ist Nichts, daher nun die Frage:

Wie wird Nichts hier zu Etwas — oder, mit andern Worten: Wie kann im Momente, die Totalität des Prozesses sich concentriren? Wie kann im Unmittelbaren, der Prozeß mit dem Endziel sein Princip zugleich gewinnen? Und — ist auf diese Weise, das Ende der metaphysischen Betrachtung nicht auf seinen ersten Anfang zurückgeworfen, indem ihr Resultat, die Unmittelbarkeit des Seyns ist?

Auf alle diese Fragen hat unser Dialectiker eben so viele Antworten, die überdieß bejahend und verneinend zugleich sind. Z. B. das Resultat der metaphysischen Betrachtung ist allerdings die Unmittelbarkeit — jetzt aber in einer andern höhern Gestalt.

Denn alles Wirkliche wird jetzt nur als Erscheinung eines Jenseitigen gedacht, welches in dieser Eigenschaft zwar bedingt durch den Prozeß, aber nicht bestimmt von ihm ist. Wie so? indem der Zeitmoment jetzt als Form der Unmittelbarkeit alles Wirklichen in seiner Unmittelbarkeit, als Negation aller Ausdehnung in Zahl, Zeit und Raum erkannt oder alle Ausdehnung ist nur Farmbestimmung eines Etwas, was durch diese zum Fürsich wird, und was vor jener im Ansich war. Kurz: die Wahrheit des Seyns ist, als Rückkehr in den Anfang, das Fürsichseyn — ist Kategorie.

Jene Negation aller Ausdehnung ist der Gegensatz zugleich der Zeitlichkeit alles Prozesses (im Mechanismus und Chemismus) ist das Leben — Organismus im eigentlichen Sinne.

Kurz: die organische Teleologie führt an die Schwelle des Lebens, d. h. zur Empfindung, in welcher das einfache Für-

Digitized by Google

sichseyn als Resultat der ungeheuren Zurüstungen in jenen zwei Prozessen erscheint.

Bis hieher können wir also der Kritik gleichfalls unsere Zustimmung nicht versagen, als sie sich beklagte: daß der Zeitbegriff nur deßhalb mit dem Begriffe vom Organischen sey zusammengeknetet worden, — um einerseits das Leben (hier die Empfindung) als ein außerzeitliches (hier ein Jenseitiges) wieder herauszuklauben; anderseits aber — ꝛc. Doch wir müssen den Text der Metaphysik selber vernehmen.

„Leben als Empfindung wird nun vegetabiler Organismus, Leben als Vorstellung aber als animalischer genannt. Die Durchdringung beider aber gibt den Begriff Seele." Zur Erklärung dieser gedrängten Exposition noch Einiges: „In der Empfindung ist das Leben noch in sich bestimmungslos und doch Resultat von unendlichen Bestimmungen." Wie so?

Weil das Leben als Zeitmoment zwar Etwas aber auch Nichts ist, folglich ein Widerspruch.

Dieser Widerspruch aber im Lebensbegriffe (als Begriff vom zeitlichen Daseyn) affirmirt zugleich ein außerzeitliches, d. h. ewiges, d. h. ideales Daseyn. Dieses ist also die Wahrheit vom zeitlichen realen Daseyn, von der Empfindung. Diese Wahrheit ist also die Vorstellung, als Grund des Zeitdaseyns. Als ihr Inhalt wird angegeben: „der Causalreihe im zeitlichen Daseyn geht voran die Vorstellung von dem in ihr zu realisirenden, ebenfalls als Causalreihe."

Die Einheit von Empfindung und von Vorstellung (vom zeitlichen und zeitlosen Fürsichseyn) und zugleich der Parallelismus beider Causalreihen ist die Durchdringung beider, ist Seele.

Seele ist also die Vollendung des organischen Prozesses (folglich nicht unmittelbar identisch mit ihm) und als solche ausgedrückt in der willkürlichen Bewegung.

Als Inhalt des Seelenbegriffs wird angegeben: „Die Aufhebung der Gattung (Vielheit) im Individuum (Einheit). Das Individuum ist also ein Ding mit seinen Accidenzen der Empfindung und Vorstellung."

Nach Angabe der Kritik liegt das obige Anderseits richtig im Motive: das Leben nicht bloß als ein Außerzeitliches (Jenseitiges), sondern zugleich als ein Ueberzeitliches (hier Ewiges) aus dem Zeitbe-

Digitized by Google

griffe wieder zu gewinnen. Allein — mit dem Begriffe vom Individuum, als dem Dinge mit seinen Accidenzen (Empfindung und Vorstellung) entsteht für die vermittelnde Metaphysik der Schwierigkeiten größte und der Widersprüche letzter. Denn das Ewige — Ideale (die Vorstellung sammt der Empfindung) tritt in dem Begriffe vom Dinge, in einem sehr untergeordneten Verhältnisse auf, nämlich als Moment am Individuum. Mit der dialectischen Lösung und Ueberwindung desselben kann die Metaphysik sich selber erst vollenden.

Ob wir auf diesem ihren letzten und schwersten Gange, auch desto größern Gedanken-Wundern und Wunder-Gedanken als bisher begegnen werden, wäre eine sehr vorwitzige Frage, die sich schicklicher und löblicher zugleich in die Frage umsetzen ließe: Welche Wunder und Zeichen hat die Lesewelt bisher gesehen? Und als Antwort könnte ihr ohne Uebertreibung gesagt werden: Größere und herrlichere, als irgend in einer Wunderlegende von irgend einem Wunderthäter — und wäre es Gregor der Thaumaturge selber — zu finden sind.

Vom St. Dionysius erzählt zwar die Legende, daß er nach seiner Enthauptung mit dem abgeschlagenen Kopfe unter dem Arme, noch eine Zeit lang vor den Augen seiner Mörder gewandelt sey — aber was ist diese Erscheinung gegen die Enthauptung des Zeit- und Zweckbegriffes!

Wir haben sie nicht bloß kopflos lustwandelnd erblickt; sondern noch mehr als dies: der Zweck hat der Zeit den Kopf wieder aufgesetzt, und siehe da! er stand fester als zuvor und jemals.

Nicht genug, der Zweck hat nach seiner Selbstenthauptung sich selber, d. h. mit eigener Hand den Kopf wieder aufgesetzt, und sprach jetzt erst ein Wort aus, was früher nie über seine Zunge gekommen, nämlich das Wort Empfindung (oder kategorisch gesprochen, Seyn für sich). Aber auch dieses erstirbt ihm abermal auf der Zunge — jedoch nur zu dem Zwecke: um mit einem zweiten Worte wieder ins Leben zu treten, es hieß: Vorstellung, und im Verein mit dem erstern — Seele, als Einheit vom zeitlosen (d. h. überzeitlichen und außerzeitlichen) und zeitlichen Daseyn. Und fürwahr! Niemand kann auftreten und sagen: **Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus.** Vom Flötzgebirge der Zeit erblicken wir die Ewigkeit ausgeboren! — doch sie selber hat zwar, wie wir gehört, die Gestalt eines Urgebirges, aber doch eine ihr noch unangemessene Gestalt. Was aber in jenem verborgen liegt, wird uns das dritte Capitel des III. Abschnitts enthüllen.

Digitized by Google

Doch damit unſer Dialectiker ja nicht glaube, als hätten wir von der dialectiſchen Kunſt keine beſſere Vorſtellung als von dem Damenbrete mit ſeinen Figuren als Baſis des Spieles (ſogenannt Langen-Puff); ſo wollen wir ihm, bevor wir mit ihm in ſeine letzte Unterſuchung gehen, offenherzig geſtehen: daß es allerdings ein Seyn gibt, das im Sinne und ſeiner Bethätigung (als Empfindung und Vorſtellung) in der That, Sich-inne wird, d. h. zu ſich kommt; ferner daß jenes Seyn dasſelbe ſey, was im mechaniſchen und chemiſchen Prozeſſe (überhaupt in der Stoffbildung oder Materialiſirung) von ſich gekommen ſey und zwar als Mittel zum Zwecke, der die Verinnerung ſeiner Selbſtveräußerung iſt; endlich daß jenes Seyn auch ein zeitloſes genannt werden müſſe, inſofern es ſelbſt als der Realgrund gedacht wird, welchem jene beiden Hauptdifferenzen der Veräußerung und Verinnerung als Zeitmomente inhäriren, jener alſo vor und ohne dieſen, als zeitlos, ja ſelbſt als über- und außerzeitlich zu denken iſt, keineswegs aber als ewiges, wenn dieſes identiſch nicht bloß mit dem idealen, ſondern ſogar mit dem abſoluten Seyn genommen werden ſollte. Ideales Seyn kann es bloß inſofern genannt werden, als es in ſeiner aprioriſchen Beſtimmung zum Gedanken gedacht wird, wiewohl jene nicht als eine zur Idee, wohl aber zum Begriffe aufgefaßt werden muß. Dieſe Beſtimmung zum Begriffe iſt auch als der eigentliche Zweck anzuſehen, der die Zeit (die Differenzirung jenes Seyns) ihrem Ziele entgegenführt. Aber jenes Seyn ſelber iſt weder den Zweck- noch den Zeitbegriff zu denken im Stande ſowohl im An-ſich als im Für-ſich-ſeyn, eben weil Jenes zu Dieſem wird nur im Begriffe. Und als ein ewiges Seyn kann es nur inſofern bezeichnet werden, als der Gedanke Gottes dabei feſtgehalten wird, der in ihm ſeine Realiſirung gefunden, weil jener Gedanke, nach ſeiner Hypoſtaſirung, jenes Seyn ſelber iſt, und ſo jenem Seyn zugleich die Geſtalt der Ewigkeit verleiht. Als Poſition vom Abſoluten aber iſt es ſelber als ein Bedingtes, und hiedurch zugleich als ein Beſchränktes zu denken, vorausgeſetzt: daß das Abſolute in jener Poſition, Sich nicht ſelber als Seyn entgegengeſetzt hat, um aus dieſem ſich ſelber zurückzunehmen. Doch — eben über den gänzlichen Verlauf dieſes Prozeſſes, als einer Selbſtzurücknahme des Abſoluten müſſen wir noch das Ende vernehmen.

Den Widerſpruch, mit welchem das zweite Capitel endigte, ſehen

Digitized by Google

wir im dritten Capitel (dessen Aufschrift Freiheit lautet) in einer andern Gestalt auftreten, und zwar in dem Widerspruche zwischen den Begriffen von Ursache und Wirkung, Unabhängigen und Abhängigen; insofern beide dem Begriffe von der Seele beigelegt werden. Seele nämlich als Ursache und Einheit sollte, heißt es, eben so unabhängig wie als Wirkung abhängig vom körperlichen Daseyn, auf welches sie seine Empfindung und Vorstellung als Vielheit bezieht, gedacht werden, was aber eine Unmöglichkeit, folglich ein Widerspruch ist.

Die Lösung desselben kann also nur darin bestehen: daß der Vorstellung ihr Inhalt nicht mehr von Außen gegeben; sondern daß sie ihn von Innen erhält, d. h. die vorstellende Seele muß ihre Bestimmtheit aus sich selber nehmend und in die Außenwelt übertragend zu denken seyn; so nur wird ihr die Makel der Abhängigkeit in ihrer Unabhängigkeit abgestreift.

Jene Lösung des Widerspruchs ist also ein Postulat der Freiheit, und dessen Inhalt nichts anderes als die Restauration der Außerzeitlichkeit der Vorstellung, d. h. die Emancipation der Letztern vom Zeitverlaufe.

Auf die Frage: Wie ist sie möglich? erhalten wir eine sehr freigebige Antwort, eine allgemeine nämlich und eine besondere.

Jene lautet: Vorstellung kann wieder Ursache werden, weil das wahre Seyn der Welt der Menschengeist selber ist, d. h. nicht bloß der Welt Endzweck.

Diese aber: Vorstellen ist ja in seiner wahren Wirklichkeit, das Denken und so der Verstand selbst, dessen Begriff zusammenfällt mit der Wahrheit aller Wirklichkeit.

Im Vorstellen ist der Verstand nur im objectiven Daseyn befangen, weil noch angewiesen an die Körperlichkeit.

Das Vorstellen muß sich also zu einer höhern Gestalt fortführen lassen, und diese ist ihr Ansich, d. h. die Bestimmtheit ihrer zeitlichen Gestalt, nach ihrer Allgemeinheit, d. h. Gesetzlichkeit, die eben der Verstand selber ist. Kurz: der bisherige Standpunct der Teleologie war noch ein äußerlicher, und deßhalb noch ein Durchgangspunct. Wie so? Er kennt noch kein wahrhaft Seyendes oder Wirkliches als absolut-Freies, als Immanenz alles Objectiven im Subjecte. Er kennt nur erst die Ichheit, und diese als Ausdruck für das Princip der Subjectivität im Gegensatze zur Objectivi-

Digitized by Google

tät, als Ausdruck des selbstständigen Fürsichseyns. Als Momente nun, durch welche sich der niedere zum höhern Standpuncte fortführt und hiemit zugleich den Begriff Seele zum Geistesbegriff durchbildet, werden angegeben:

a) das Bewußtseyn des Allgemeinen, in Gestalt des Gesetzes;

b) das Bewußtseyn des Allgemeinen, in negirter Gestalt des Gesetzes. In dieser aber ist es zugleich

c) das Bewußtseyn des Allgemeinen, als des Quells alles Gesetzes, folglich das Bewußtseyn der absoluten Freiheit. Diese aber ist

d) die Allgemeinheit des Bewußtseyns selber, von der alles Handeln ausgeht, und diese endlich ist

e) die Ichheit, als absolute Bestimmungslosigkeit oder Beziehung des Seyns auf Sich selber.

f) Bewußtseyn aber der absoluten Freiheit ist die Vernunft, und diese nichts anderes als das Denken der reinen Kategorie, wie dieses nichts anders als die Wahrheit (Möglichkeit und Wirklichkeit) alles Daseyns.

Jenes Denken oder Bewußtseyn der Kategorien (ihr Fürsichseyn) ist also zwar der Anfang wohl, aber noch nicht das Ende aller Wirklichkeit (alles specifischen Daseyns). — Denn dieses Daseyn ist wahre Wirklichkeit doch nur, insofern es das Wesen seines Ursprungs, die Vernunft selber in sich trägt. Diese ist aber auch schon mit der ersten Specification gesetzt, und zwar als actuelle, zeitlich wirkliche Vernunft. Kurz: Vernunft ist Geist und Wille.

Geist als Actualität des Wissens. Wille als schöpferisches Thun, d. h. als unmittelbares Setzen specifischer Bestimmtheiten.

Und Vernunft als absolute Freiheit ist eben so das Setzen Ihrer durch Specificationen, wie als absolutes Handeln die ewige Lebendigkeit und Leiblichkeit ihres Urbewußtseyns (Letztere aber freilich bloß noch pneumatisch, d. h. im Elemente des Gedankens).

Erwähnen müssen wir noch en passant: daß in dieser Lösung zu guter Letzt auch noch Hegels letzten und ersten Irrthums gedacht wird, nämlich der oft genannten Hypostase des Vernunftbegriffs, als des Begriffs vom Denken der reinen Kategorie. So viel aus der Lösung des letzten Widerspruches. Und fürwahr! es läßt sich unserm Dialectiker nicht zum Vorwurfe machen: daß er sich auf seinem letzten und schweren Gange eben so schwerfällig statt gewandt benommen habe.

Digitized by Google

Uns wenigstens befiel ein seltenes Herzklopfen, als wir lasen: daß der Seelenbegriff zum Geistesbegriffe sich durchzubilden habe auf demselben Wege, auf dem einerseits der Zweckbegriff sich noch zu poussiren und anderseits der Vernunftbegriff aus dem des Verstandes los- und emporzuwinden habe. — Und warum schlug uns das Herz so heftig? Weil wir es nicht erwarten konnten, zu erfahren: Ob nicht vielleicht abermal Verstand und Vernunft als Accidenzen jenem Dinge angehängt würden, welches das gemeine Bewußtseyn Geist nennt; wie früher Vorstellung und Empfindung zu Accidenzen des Individuums degradirt wurden.

Denn in diesem Falle wäre ja abermal ein Widerspruch wie ein Deus ex machina sichtbar geworden, der als Belzebub gewiß sich nicht so leicht würde haben bannen lassen, wie die frühern bösen Geister als Vorläufer. Freilich ein Ausweg hätte sich auch hier noch gezeigt. Geist und Geister hätten eben so die Rollen mit dem Verstand und der Vernunft wechseln können, wie früher die Seele mit der Vorstellung.

Allein dann wären jene doch selber zu Accidenzen herabgesunken, die eine Substanz für sich voraussetzen; und was hätte am Schlusse der Metaphysik als jene Substanz aufgestellt werden können, wenn nicht der Gottesgedanke selber. Das hieße aber die Metaphysik, der Theologie ins Gewissen hineinschieben, was handgreiflich ein gewissenloser Streich gewesen wäre, insofern er zu erkennen gegeben hätte: daß die vermittelnde Metaphysik selber kein Gewissen habe; was um so plausibler hätte dargethan werden können, als sie selber kein Wissen von Gott zuläßt, keines zulassen kann. Wie so?

Das Absolute kann wohl die Kategorien denken, aber es kann nicht sich selber auf die Kategorientafel hinauf denken, und sich so in dieselbe enregistriren. Aber — unser dialectische Bayard weiß nichts von Furcht und Tadel.

Anstatt auszusagen: Seelen und Geister sind Accidenzen des Absoluten (Gottes), erklärte er sich dahin: die Vernunft ist Geist und Wille, und hiemit wurde für immer allen weitern Widersprüchen und ihren Lösungen als einem Regresse ins Unendliche ein Riegel vorgeschoben, den keine Macht zurückschieben wird, es wäre denn die Theologie als Erfahrungs-Gotteslehre.

Die Neugierde wird uns hier ganz gewiß mit ihrem: Wie so diese? ins Wort fallen; aber sie möge vor der Hand zweierlei bedenken:

Digitized by Google

einmal, daß wir noch ein rückständiges Wort zu halten haben, das wir nicht länger aufschieben können, und dann: daß sie besser gethan hätte mit der Anfrage: Unter welcher Bedingung die Vernunft als Geist und Wille gedacht werden könne? Jenes rückständige Wort betrifft nämlich die Antinomie, die sich nach Aussage der Metaphysik ergeben soll — aus der Dialectik des Causalitätsbegriffes. In diesem nämlich liegen zwei Momente, nämlich die Causalreihe, bestehend aus Accidenzen der Substanz, und diese als Ursache selber oder das Beharrliche im Wechsel der Accidenzen.

Insofern nun aber beide Momente den Begriff des wahrhaft Seyenden constituiren; ist jedes der beiden, als gleichbedeutend mit dem Andern anzusetzen, also: Beharrliches = Wechselndes, insofern Jedes von Beiden, dem Dritten als wahrhaft Seyendem gleich ist. Und dieser auflösbare Widerspruch ist die Antinomie.

Denselben Widerspruch aber, der in den Kategorien der Reflexion auftrat, haben wir abermal eintreten gesehen in den Kategorien der Lebendigkeit, und zwar als Widerspruch zwischen unabhängiger Ursache und abhängiger Wirkung als Momenten des Seelenbegriffs. Die zweimalige Lösung eines und desselben Widerspruchs ist nun näher ins Auge zu fassen. Die letztere, wie wir gesehen, bestand darin: daß der Seele, als einer unabhängigen und vorstellenden Ursache, der Inhalt der Vorstellungen nicht mehr im Aeußern, sondern im Innern angewiesen wurde, womit sie zugleich als unabhängig vom Aeußern, für ihre Vorstellungen als ihre Wirkungen erklärt wurde. Beides geschah durch die Erklärung: Vorstellen sey an sich Denken, d. h. Sichselbstbestimmen. Die erstere Lösung aber fiel weitläufiger aus.

Jener Widerspruch nämlich soll sich in der Frage vorzüglich herausstellen:

Ob die That (der Körperbildung) — oder —

Ob das Gesetz (der chemischen Bildung) das wahrhaft Seyende sey?

Als Einleitung zur Beantwortung dienen folgende Momente:

a) Das Gesetz ist nicht ohne Gegensatz (Vielheit).

b) Der Gegensatz (in ihm) ist also ein Beharrliches (wie das Gesetz).

c) Vielheit ist also nicht als Wechsel, sondern als Vielheit des Zugleichseyenden (und den Wechsel erst bedingenden) zu denken.

Digitized by Google

d. Die Momente der Vielheit sind gegenseitig durch einander bedingt, und machen so in Wahrheit eine substanzielle Einheit aus.

Die lösende Antwort lautet nun:

Jeder Hergang (in der körperlichen Wirklichkeit) hat einen Grund in sich (im Gesetze der Substanz, dem zu Folge sie ihre Gestalten [Affectionen] wechselt) und eine Ursache außer sich (in einer andern Substanz unter demselben Gesetze). Die Affectionen selber aber, sowohl der leidenden als thätigen Substanz, sind nur die Bedingungen des Hergangs.

Die Substanz der Körperlichkeit also ist in ihrem Beharren selbst transient, indem sie sich zu sich selber in Gegensatz setzt, und durch diesen beharrlichen Gegensatz, den Wechsel der Gestalten vermittelt. — — Diese beiden Lösungen nun eines und desselben Widerspruches stehen offenbar mit einander selber im Widerspruche.

Es ist doch keineswegs zu umgehen: daß das Vorstellen bei all seiner Selbstbestimmung als Denken, doch zugleich unter die Affectionen der Seele gehört, von welchen die Seele zwar als der Grund, nicht aber als die Ursache aufgestellt worden, diese ist nämlich eine fremde Substanz (Seele) und zwar in ihren Affectionen. Wie kann also die Seele für den Inhalt ihrer Vorstellungen, auf sich selber angewiesen gedacht werden?

Der mögliche Einwurf aber: daß die zweite Lösung einen ganz andern Widerspruch zum Gegenstande habe, nämlich die Seele und ihre Vorstellungen (die erste aber bloß die körperlichen Substanzen), zählt nichts, so lange nicht nachgewiesen ist: daß die Seele als spätere Kategorie nicht unter der früheren Kategorie der Körperlichkeit steht.

Diese Antinomie also (von der Beharrlichkeit und dem Wechsel — oder — von der Unabhängigkeit als Ursache und Abhängigkeit als Wirkung im Daseyn eines und desselben Dinges) hat ihren Schlüssel darin noch nicht gefunden: daß die Beharrlichkeit in den Wechsel und die Abhängigkeit in die Unabhängigkeit schlau hineingeschoben wird. So muß nur jene Metaphysik mit Antinomien umgehen, die auf dem Boden des Begriffs sich erbaut, auf welchem ihr weder ein Licht über den Charakter der creatürlichen Ichheit, noch weniger aber über den der absoluten Persönlichkeit aufgehen kann.

Digitized by Google

Zum Beweise dient die überschwengliche Auskunft, welche die vermittelnde Metaphysik über beide Ideen in diesem Capitel der Welt zum Besten gegeben hat.

Wir finden sie ausgesprochen in der Beantwortung der Frage: Was führt hinaus über den niedern Standpunct des Verstandes (der die Wahrheit des Seyns bloß im Denken und Thun des endlichen Geistes erblickt). „Dieser (endliche) Geist ist wirklich nur in seinem Handeln (denn sein Begriff ruht in der selbstbewußten Teleologie, als dem Zwecke der bewußtlosen).

Er ist nur, insofern auch das Aeußere ist. In diesem liegen die Momente der Vergangenheit und Zukunft, die er mit der Gegenwart (in ihm selber) in Eins setzen muß, damit diese nicht in die Nichtigkeit des Augenblickes zurückfalle.

Dieser Standpunct also kennt noch kein wahrhaft Seyendes und Wirkliches, weil er das Subject doch getrennt halten muß bei aller Eins-Bildung des Subjectiven und Objectiven.

Er vermag zunächst nichts als einen abstracten Ausdruck zu finden für das Princip jener Subjectivität, die den Gegensatz zur Objectivität bildet, auf welche jene eben so bestimmend, wie diese bestimmend auf jene einwirkt.

Dieser Ausdruck ist Ich oder Selbstheit.

Die Bedeutung desselben liegt darin: daß er der Anfang sey zum Bewußtseyn des Allgemeinen (und zwar hier noch in Gestalt des Gesetzes), allein jener Anfang sey noch nicht das Ziel, bei dem das Vorstellungsleben anlangen müsse; dieses sei nämlich: Bewußtseyn des Allgemeinen (als Negation jener Gestalt), folglich Bewußtseyn des Allgemeinen, als des Quells aller Gesetzlichkeit, folglich der absoluten Freiheit.

Dies Bewußtseyn des Allgemeinen aber coincidirt mit dem allgemeinen Bewußtseyn, folglich mit der Ichheit als absoluter Bestimmungslosigkeit des Seyns, d. h. als Beziehung des Seyns auf sich selber in der absoluten Leerheit alles Inhalts."

Darin liegt also die überschwengliche neue Weisheit: daß der Ichgedanke dem Verstande des Naturlebens, der Gedanke aber vom absoluten Ich der Vernunft eingeantwortet wird, und zwar wegen ihrer Geschicklichkeit: das Bewußtseyn des Allgemeinen in ein allgemeines Bewußtseyn hinüber zu changiren. Es ist schlechterdings unmöglich

Digitized by Google

für alle und jede Zukunft, in einem kleineren Raume größeren Unsinn zusammenzuwürfeln, als in der Gleichung: Bewußtseyn des Allgemeinen = Allgemeines Bewußtseyn; man mag das Wort mit seinem Casus: des Allgemeinen in was immer für einem Sinne nehmen.

Mit dem Bewußtseyn des Allgemeinen kann bezeichnet werden: Das Bewußtseyn, das Denkleben der Physis. Da diese ihren Gedanken eigentlich nur in Begriffe, in der formalen Allgemeinheit erringt; so kann auch sie als Substanz die reale Allgemeinheit mit Recht genannt werden.

Es kann aber auch mit demselben Ausdrucke bezeichnet werden der Begriff vom Begriffe, der abermal gedachte Gedanke der Physis. Wer aber kann denn den Gedanken, der dem Naturleben angehört, abermal denken? Hat sich wohl die vermittelnde Metaphysik je diese Frage gestellt und zu beantworten versucht?

Wir haben alle Einsicht: sie von dieser Zeitverschwendung frei zu sprechen; aber auch alle Aussicht, daß sie es als Zeitverlust taxiren werde, sich mit dem Producte von jener abzugeben.

Wer sich die Physik mit der Macht denken kann: Ihren eigenthümlichen Gedanken, den Begriff, abermal zum Objecte ihres Denkens zu machen, der hat bereits die Physik spiritualisirt, ohne es zu wissen. Wer aber dies thun kann, der ist seinem Geiste selber noch die geistige Auffassung schuldig — eine Schuld — die um so größer ist: weil von dem Verständnisse der Factoren des creatürlichen Daseyns das Verständniß über die Idee von Gott und göttlichen Dingen durchaus abhängig ist. Und nur unter solchen Voraussetzungen und Vorgängen ist es erklärlich: wie man die absolute Persönlichkeit, als absolute Bestimmungslosigkeit — als Beziehung des Seyns auf sich selber in der absoluten Leere des Inhaltes zu denken und auszusprechen sich unterfangen kann.

Das Absolute als solches, d. h. in seiner Aseität (Durchsichseyn) ist in keinem Momente seines Lebens als bestimmungslos zu denken — eben weil jenes Seyn zugleich als Macht gedacht werden muß: Sich durch sich ins Daseyn zu übersetzen, d. h. sich selber Object, folglich Subjectobject in der vollendetsten Form, d. h. im Gleichsatze des Gegensatzes — zu seyn.

Diese Form aber kann so wenig als Allgemeinheit des Bewußtseyns gedacht werden, als eine gläserne Eisendrahtbrücke, etwa als

Digitized by Google

Kunstproduct der Glasspinnerei. Nur der Physis wäre ein allgemeines Bewußtseyn möglich, unter der Bedingung: daß sie über den Begriff hinaus, d. h. unter diesen hinunter sich als Realgrund des Begrifflebens erfaßte. Nur zu dieser Höllenfahrt könnte sich die Himmelfahrt eines allgemeinen Bewußtseyns gesellen. Aber eben jene Bedingung ist der Unmöglichkeiten erste.

Wer diese Dialectik im Leben des Absoluten und mit ihr den organischen Nexus zwischen Zeit- und Zweckbegriffen in der Idee vom Absoluten sich je zum Gegenstande metaphysischer Contemplation gemacht hat, der ist auch auf der Spur: die Antinomie aller Antinomien zu finden, mit deren Lösung die Lösung aller andern eingeleitet ist. Ihre Wurzel ist: die formale Negation in realer Affirmation des Absoluten — ihr Gipfel die Realisirung (Substantialisirung) derselben, die Creation selber.

Nach dieser Digression wollen wir uns noch mit der Neugierde und ihren oben an uns gestellten Fragen beschäftigen. Wir riethen ihr dort: Erst um die Bedingung sich zu erkundigen, unter der die Vernunft als Geist und Wille gedacht werden könne.

α) Vernunft aber ist Denken, heißt es (im Gegensatze zum Verstande als mittelbaren Vorstellen).

β) Jenes Denken aber ist ein Unterscheiden (der Bestimmtheiten von Bestimmtheiten). Dieses Unterscheiden aber ist ein Specificiren (als Ausfüllen des Raumes und der Zeit).

γ) Dieses Specificiren hiemit ein Setzen des Quantitativ-Bestimmten.

δ) Dies Setzen aber ein Setzen Ihrer Selbst durch Specification.

Die Vernunft also als unterscheidende Kraft ist Geist, als setzende Kraft aber — Wille. Deßhalb wurde der Geist auch die Actualität des absoluten Wissens genannt, so wie der Wille (Freiheit) das Setzen Ihrer selbst durch Specificationen, oder das absolute Handeln als ewige Leiblichkeit und Lebendigkeit des Urbewußtseyns.

Von diesem Freiheitsbegriffe wird aber noch ausgesagt: daß er nicht zu verwechseln sey, mit dem Freiheitsbegriffe der gemeinen Reflexion, die das Denken dem Handeln vorausgehen lasse. Dies berechtige uns erst: das Urwesen als Vernunftwesen aufzufassen, dessen absolutes Denken mit dem absoluten Handeln zusammenfällt. — — —

Sey's — diese Actuosität aber der Vernunft, wie wäre sie wohl

Digitized by Google

denkbar — ohne die Vernunft selber als Hypostase oder Substanz für jene vorauszusetzen. Kurz: nur unter der Vermittlung einer Hypostasirung des Vernunftbegriffes wird sie gedacht als Geist und Wille.

Dagegen wird uns aber ganz gewiß eingewendet werden: Daß mit der Voraussetzung einer Hypostase als Vernunftsubstanz noch gar nicht nothwendig die Hypostasirung ihrer Kategorien verbunden seye, weil unter diesen nur der abstracte Inhalt ihrer Denkoperation zu verstehen sey. Deßhalb sey auch da, wo von der Leiblichkeit des Absoluten gesprochen worden, die pneumatische noch von der realen unterschieden worden.

Dagegen nur so viel: Capiat, quis capere potest — und zwar zuerst: Wie das absolute Denken als Unterscheiden den Scheidungen (Specificirungen) vorausgesetzt werden könne; da doch Unterscheiden nichts anders ist, als Scheidungen denken, d. h. jene beziehen auf ihr Princip, das in diesem Falle ausschließlich nur das Absolute selber seyn kann.

Dann aber — wie man einerseits sagen könne: Absolutes Denken coincidire mit dem schöpferischen Handeln; anderseits aber doch wieder jenes Denken ohne Schöpfen eintreten lassen könne. (Davon zu schweigen: Wie man den alten Schöpfungsbegriff als ein Setzen Seiner Selbst durch Specificationen, definiren könne.)

Doch vielleicht gibt uns über jenes Interregnum im Leben des Absoluten zwischen Gedanken- und Thathandlung, gerade die Theologie Aufschluß, als Höllenzwang der Metaphysis, von welcher diese in ihrem Schlußworte, in allen Ehren ein gutes Wort fallen läßt in der Antwort auf die Frage: Ob ihr (obigerwähntes) Resultat: Vernunft ist Geist und Wille, mit dem Namen eines Beweises für's Daseyn Gottes beehrt werden könne?

In gewisser Beziehung wohl, lautet die doppelzüngige Antwort — aber den Namen Gottes dürfe sie doch nicht über ihre Zunge bringen. Wie so?

a) Gott ist die absolut-freie That Seiner wie der Welt. Nur durch jene gibt sich Gott seine Bestimmtheit, und nur diese mache ihn zu Gotte. In jenem Resultate aber ist Gott nur der relativ-Nothwendige, d. h. noch nicht der absolut-Nothwendige (durch seinen Begriff). Wie so? Weil die Kategorie unter dem Namen Vernunft = Geist und Wille (die hier dem Gottesbegriffe als entspre-

Digitized by Google

chend gesetzt wird) eben nur noch leere Form ist, deren Nichterfüllung von der Metaphysik immer noch als möglich gesetzt bleibt, in der Voraussetzung nämlich: „daß es überhaupt nichts wirkliches gibt."

Der erfahrungsmäßige Gott könne daher Eigenschaften haben, die mit dem Gottesbegriffe der Metaphysik im Widerspruche stehen. Wie so? Die Metaphysik spricht jenen Schlußbegriff von der Vernunft nur in vollkommener Allgemeinheit aus, und nur in dieser gilt er von Allem, was die Würde des wahrhaften Seyns in Anspruch nimmt, deßhalb ist auch von ihm die Vielheit so wenig ausgeschlossen, als postulirt, denn die Schöpfung (Leiblichkeit Gottes) kann ja immer noch eine bloß innerliche (pneumatische) seyn.

Wenn nun auch die Realphilosophie, heißt es weiter, eine Vielheit (in Gott wie außer ihm) bejahen sollte, so wird sie doch immer jenes Schlußbegriffes der Idealphilosophie (Metaphysik) eingedenk seyn müssen, in welchem jene Vielheit nicht mitbegriffen seyn konnte, weil in ihm noch keine Creation eingeschlossen lag.

b. Der Creationsbegriff aber erhält in der Theologie eine ganz neue Wendung, nämlich: Als That Gottes wie der Creatur. Wie kommt nun die Theologie zu diesem Resultate? Durch das Dilemma:

Entweder ist nur Gott wirklich;
Oder die Creatur ist auch wirklich.

Im ersten Falle ist alle Creatur nur Moment in Gott. Im zweiten Falle aber ist die Creatur (als freie) ein, ihr Seyn sich selber bestimmendes Wesen (versteht sich innerhalb der Schranken, die ihr von Gott vorgezeichnet sind).

Ein gewissenhafter Einwurf: Daß nämlich auf diese Weise der Begriff der Freiheit (in Gott identisch mit Actualität des Urbewußtseyns von der Metaphysik gesetzt) zur bloßen Potenz in der Creatur (d. h. zur bewußtlosen Selbstbestimmung) herabgesetzt werde — wird widerlegt mit den leeren Worten: „Allerdings — nichts destoweniger aber bleibt die creatürliche Freiheit das Princip des Werdens — der Schöpfung" — und dies ist wohl das wichtigste Geständniß dieser vermittelnden Metaphysik.

Ob nun in diesen Worten eben so viel Gewissenhaftigkeit liege, wie in der Einwendung — diese Frage kann nach vorliegendem Muster

Digitized by Google

wohl noch kürzer abgethan werden, nämlich: So viel Gewiſſen als Wiſſen. Der Vorwurf aber: daß dieſe Metaphyſik nichts weiß, ſollte ſie nicht kränken — weil ſie doch wenigſtens weiß: Warum ſie nichts wiſſen könne. Nicht wenigen Leſern aber dürfte die Rechtfertigung über ihre Nichtswiſſerei doch ſo wenig klar geworden ſeyn, als der Gegenſtand derſelben, das Nichtwiſſen bei ihrer Allwiſſenheit, in der ſie doch wußte: daß abſolutes Denken einmal mit abſolutem Handeln Eins — das anderemal aber mit dem abſoluten Handeln nicht Eins ſey. Ueber dieſen Widerſpruch oder Antinomie ſuchten ſie Aufſchluß; leider! aber kam zum alten ein neuer Widerſpruch: „Gott iſt die abſolute freie That Seiner und der Welt.“ — Denn die Creaturen ſind auch die freie That zunächſt ihrer als der Welt, hierdurch aber auch zugleich Gottes, weil das Abſolute erſt zu Gotte wird durch ſeine Beſtimmtheit, die aber mit der Selbſtbeſtimmung der Creaturen Eins ſeyn muß.

Allein die klagenden Leſer haben nur eine Kleinigkeit, den Umſtand überſehen: daß die vermittelnde Metaphyſik, als ſie von der freien That ſprach, die das Abſolute zu Gotte mache, noch hinter dem Strauche ſich verborgen gehalten habe, um die Welt nicht zu erſchrecken mit der unerhörten Auskunft: daß ſie ſich ſelber gemacht habe — und zwar nicht aus ſich, nicht aus Nichts — denn das Abſolute ſelber hat die prima materia herbeiſchüſſen müſſen; ja nicht nur dieſe, ſondern auch die forma prima, den mundus architypus, die Kategorientafel, als ewiges Reſultat der Actualität des Urbewußtſeyns der Urvernunft.

Unter ſolch einer Vorausſetzung löſ't ſich ja das Doppelräthſel ganz einfach. Die Welt nämlich, d. h. die Geſchöpfe in ihr, laſſen das Abſolute für ſie denken, das Abſolute aber läßt die Geſchöpfe für Es handeln. Dieſe können einerſeits wiederum nicht anders handeln, als wie Jenes für ſie gedacht hat, andererſeits aber iſt ihrer productiven Phantaſie ſo gar wenig ein Hinderniß durch jene aprioriſche Gedankenwelt gelegt: daß das Abſolute, indem es durch jene aposterioriſche Thätigkeit zu Gotte geworden, zu Eigenſchaften kommen kann, die mit den Eigenſchaften vor jener Thätigkeit, d. h. mit den Kategorien im Widerſpruche ſtehen.

Bei vielen Leſern wird dieſes letzte Wort freilich mit andern ganz ſonderbaren Gedanken ſeinen Einzug gefeiert haben.

So werden einige fragen: Ob ſie es wohl ſo genau mit jenem Worte Widerſpruch zu nehmen hätten? Wenn nicht, ſo würde höchſtens zwiſchen

Digitized by Google

aprioriſcher Denkfunction des Abſoluten und der aposterioriſchen Thatoperation, ein Gegenſatz ſich einſtellen, dem zu Folge die Kategorientafel immer noch als die Gränzſcheide anzuſehen wäre, als das Hieher und nicht Weiter, diesſeits welchem von keinem Widerſpruche die Rede ſeyn könne, wenn auch jenſeits desſelben; hier aber doch wieder nur unter der Vorausſetzung: daß jener Markſtein von der creatürlichen Freiheit überſchritten werden könne. Dieß wird aber ſo lange als unmöglich zu denken ſeyn; ſo lang die Creatur nicht für Gott, wohl aber dieſer für die Weltdinge auf immer vorgedacht habe, gegen den bekannten Wahlſpruch des natürlichen Bewußtſeyns: Der Menſch denkt, Gott nur lenkt.

Andere dagegen werden ein Alleluja über dasſelbe Wort anſtimmen, weil mit ihm die Theologie als auf immer von der Metaphyſik, und total zugleich emancipirt, promulgirt wird. Dieſe darf von Nun an jener nicht mehr weder mit negativen noch poſitiven Kriterien einer Offenbarung Gottes entgegen kommen. Ja — je mehr Widerſpruch zwiſchen Kategorie und Empirie, deſto mehr Glaubensverdienſt, deſto mehr Anſprüche auf Seligkeit Diesſeits und Jenſeits. Von nun an iſt das Wort Gottes: „Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, und ſo hoch der Himmel über der Erde, ſo hoch meine über euren Gedanken,“ erſt in ſeine volle Geltung eingetreten.

Allein wer nun dieſe Jubelnden allenfalls aufmerkſam machen wollte: daß eben dieſes Bibelwort von Nun an nicht mehr von Gott, wohl aber von der Creatur in den Mund genommen werden dürfe, weil nur dieſe den Widerſpruch zu ſetzen und mit ihm das alte Sprichwort: Der Menſch denkt, Gott nur lenkt, umzukehren im Stande ſey; was würde ihm wohl von dieſen zur Antwort werden?

Wir glauben zweyerlei: Entweder ſie ſagten: das iſt eben nur ein metaphyſiſcher Gedanke, von dem die Theologie emancipirt iſt. Oder ſie ſagten: Jenes Wort bleibe jetzt wie von jeher im Munde Gottes, indem das Abſolute ja doch nur erſt durch jene widerſprechende Thätigkeit der Dinge — zum Namen Gottes gelange.

Solcher Hyperorthodoxie aus den Zeiten Luthers und ſeiner Glaubenshelden gegenüber, wird ſich wohl jeder alle Luſt vergehen laſſen: Sie auf den pantheiſtiſchen Balken in ihrem Auge aufmerkſam zu machen — auch über die oben angeführte, neue Wendung des Creationsbegriffes, wird ſich mit ihr nicht ſobald ein Wort wechſeln laſſen, das

Digitized by Google

einen Gedanken verriethe; und doch liegt in dem daselbst angeführten Dilemma offenbar der Todeskeim der vermittelnden Metaphysik, den sie aber für den Lebenskeim hält, der sie über Hegels hypostasirten Kategorismus und Monismus des Gedankens hinausheben soll.

Also: Entweder ist nur Gott wirklich — und alle Creatur nur Moment in ihm — oder die Creatur ist auch wirklich, als sich selbstbestimmendes Seyn. — Und doch wird noch hinzugesetzt: „wirklich, durch Gottes Schöpferwillen — Seyn, innerhalb der von Gott gezeichneten Schranken.“ Allerdings höchst wichtige Beisätze.

Denn was kann jener Schöpferwille seyn, wenn die Creatur doch nicht wirklich geworden durch Gottes, sondern nur durch ihren Willen? Und — was können jene göttlichen Schranken für diesen Willen seyn? Offenbar jener nichts anders, als der Wille zur innerlichen Schöpfung — der pneumatischen Leiblichkeit Gottes — und offenbar diese Schranken nichts anders, als die Kategorien, die ausgefüllt erst zur realen Leiblichkeit Gottes werden.

Aber — hört denn factisch die Creatur auf, ein Moment in Gott zu seyn; wenn die Ausfüllung der Kategorien ihr als Möglichkeit zugestanden werden muß? Mit der Erfüllung der Kategorien wird ja diese als Moment in Gott nicht vernichtet, sondern vielmehr bewährt, weil aufgehoben und aufbewahrt.

Ferner hat denn diese Möglichkeit nicht eine andere Möglichkeit zu ihrer Voraussetzung nämlich: daß es überhaupt nichts Wirkliches geben könne? — Wird aber diese Voraussetzung zugestanden, so muß ja auch die Unwirklichkeit Gottes selber zugestanden werden! Allerdings hilft sich diese Metaphysik mit der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit des Absoluten und Gottes, die sich zu einander verhalten sollen, wie ideale und reale Wirklichkeit.

Aber — ist auch mit jener abstracten Distinction, schon der Schauer von dem Denkgeiste verabschiedet: das Absolute bei all seiner Aseität, sich doch als ein Unwirkliches zu denken?

Diese Erscheinung in der Gedankenwelt ist allerdings zu paradox, als daß man nach dem Möglichkeitsgrunde ihres Eintrittes keine Nachfrage anstellen sollte.

Als äußerlicher Grund kann für diese Metaphysik ohneweiters die alte Schwierigkeit aufgestellt werden: Die Freiheit der Creaturen mit

Digitized by Google

der Freiheit des Absoluten in Uebereinstimmung zu bringen. (Vor Zeiten wurde diese die Allmacht Gottes genannt.)

In solch einer Gedankennoth sieht sich freilich der Denkgeist nach Hülfe um — was ihm kein Gott verargen wird — aber Ehre macht es ihm keine, wenn er den ersten besten Strohhalm — als Bret im Schiffbruche ergreift. Und solch ein Bret hat die vermittelnde Metaphysik ergriffen, als sie nach dem Dualismus des verblichenen Kriticismus griff, — der die Glieder des alten Gegensatzes im relativen Seyn (seit Carteſius als Gedanke und Ausdehnung bestimmt) in die neuen Bestimmungen von Form und Materie, d. h. Kategorie und Realität umsetzte; weil er alles Erkennen nur für ein Urtheilen ansah, d. h. für ein Subsummiren des a post. gegebenen Einzelnen, unter die a priori gegebenen Allgemeinheiten im Schematismus angeborener Begriffe. Aus jenem Strohhalme nun hat sie seitdem für sich und die Theologie — Helm und Fallschirm künstlich zu flechten verstanden.

Das alte Fachwerk der Kategorientafel ließ sie zwar bis auf einige Veränderungen in allen Ehren stehen; aber ein anderer Inhalt wurde hineingelegt, wodurch jenes selber zu höherem Gehalte vorrückte; denn jener Inhalt war nichts schlechteres, als die Gedanken des Absoluten, als Resultate seiner absoluten Denkthätigkeit, wenn Es zwar weder Sich noch an Sich denkt, jedoch sein Gegentheil — die Welt und an die Welt denkt. Dieses Weltdenken — im Unterschiede von dem Weltdenken der Creatur, besteht darin: daß das Absolute den dialectisch-synthetischen, statt den analytischen Weg einschlägt.

Es geht nämlich von etwas Voraussetzungslosen, das aber keineswegs Es selber ist, aus — und steigt so von dieser höchsten Höhe des Gedankens herab bis zur tiefsten Tiefe desselben, wo er nämlich an die Gränze der Wirklichkeit streift — und zwar durchaus Schritt vor Schritt, und auf dieselbe Weise, wie die Dinge in der Wirklichkeit vorwärts kommen — nämlich den Fall des Leibes unterstützend und ihn so aufhebend, d. h. durch die Dialectik der doppelten Negation, die handgreiflich im Gange des Menschen ihre objective reale Exposition gefunden hat. Man würde sich aber sehr irren, wenn man glaubte: daß das Absolute denkend an der Gränzscheide der Wirklichkeit angelangt, nun auch diese denkend präconstruirte; allein diese Präsi-

Digitized by Google

guration gelingt Ihm so wenig, als uns die Reconstruction eines Hahnenkammes oder Hahnenrufes gelingt. Die Kategorien haben es so wenig mit Gotte, als mit Seelen und Geistern zu thun, sondern bloß mit den allgemeinsten Grundformen der Wesenheit, durch welche Gott, Seele und Geist überhaupt sind, was sie sind, wenn sie sind.

Nun aber sind diese und so gewiß als es ein Absolutes gibt, das die Grundformen für sie ausgedacht hat, ohne jedoch jene in diese übersetzt zu haben.

Wer kann nun diese Uebersetzung oder vielmehr Ausfüllung jener leeren Formen vollzogen haben; da doch ein außer und neben dem Absoluten Gegebenes undenkbar ist? Offenbar kann es nur das Absolute selber seyn, aber nach einer andern Seite hin betrachtet, und diese ist: die plastisch-thätige im Gegensatze zur dialectisch-thätigen Kraft des Einen Absoluten, wovon jene aber in Folge dieses Gegensatzes, ihre Repräsentation eben so in der concreten Einzelheit, wie diese in der formalen Allgemeinheit findet. Und nebstdem — wie leicht ist's nun auf einmal, die Glieder des Gegensatzes im alten Kriticismus: subjective Form und objective Realität oder Kategorie und Empirie, gegen die Glieder eines höhern Gegensatzes auszutauschen, die da sind: Nothwendigkeit und Freiheit.

Denn wie der kritische Formalismus für die Gehörigkeit und Angewiesenheit der subjectiven Form an die objective Realität nichts anders zu seiner Rechtfertigung anführen konnte, als die Synthese beider im Bewußtseyn, die in ihrer Gegebenheit und Unbegreiflichkeit eben eine transcendentale genannt wurde; so nimmt in der vermittelnden Metaphysik dieselbe Stelle das Eine Absolute ein mit seinen zwei Seiten, der negativ-absoluten und positiv-absoluten, die nur abstract von einander gehalten werden dürfen; ohne Abstraction aber die wahrhaft seyende prästabilirte Harmonie des Universums constituiren, die kein Widerspruch zu stören im Stande ist.

So nur glaubt man den verjährten Zwist in der Theologie zwischen Aequilibristen und Fatalisten, als Repräsentanten des speculativen Nothwendigkeits- und Freiheitssystems beigelegt; und so nur die Philosophie zugleich durch die Theologie, zu einem Gotte verholfen zu haben, der gedankenvoll an der Spitze des Weltalls steht, ohne diesem seinen

Digitized by Google

Gedankenreichthum zu verdanken. — Was hält nun die Kritik von dieser Posaune des Ruhms, die zugleich eine des Gerichts ist für die Weltansicht Hegels?

Zu diesem Ende nun wollen wir uns die einzelnen Töne Jener zu Ohren nehmen.

Der erste lautet: Hegels System ist ein System der Nothwendigkeit, folglich — mit Ausschluß der Freiheit.

Die Kritik erwiedert widerlegend:

α) Des absoluten Geistes Wesen ist die Freiheit, und zwar mit, d. h. nicht ohne Nothwendigkeit.

Freiheit ohne Nothwendigkeit ist baare Willkür. — Freiheit mit Nothwendigkeit aber ist Wahrheit der Nothwendigkeit. Diese ist ja nur die Entfaltung der Freiheit.

β) Des absoluten Geistes Wesen kann auch der Begriff genannt werden, der die höchste Selbstentfaltung des Letztern, die zugleich eine Selbstbestimmung ist; ohne dieser aber wäre die Freiheit ein leeres Wort.

γ) Diesem zu Folge ist nichts überflüssiger als eine Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit.

Denn Jene wird gar nicht versöhnt mit dieser, weil sie selber schon diese Versöhnung ist.

Die Nothwendigkeit ist ja ein Moment in der Freiheit und mithin nicht Etwas, das als ein Aeußerliches zu jener sich verhielte, und deßhalb mit ihr vermittelt werden müßte. Hegel hat deßhalb auch nie bewußten Fatalismus gelehrt — denn Freiheit als Selbstbestimmung war ihm das Höchste, das Wesen des Geistes.

Der zweite lautet: Hegels System ist ein System des Nihilismus, weil es nicht zum Anfang aller Wirklichkeit das Ende derselben macht. Denn das Bewußtseyn der Kategorien ist (nach ihm) nicht der selbstbewußte Quell alles specifischen Daseyns. Allein — dieser Quell besteht ja in nichts anderm als in einer Zeichnung von Schranken innerhalb derer die Weltcreatur sich selber erst zu constituiren hat.

Die Kritik erwiedert:

Hegel ist kein Nihilist; der eigentliche Grund dieses Vorwurfes aber ist: weil Hegel das concrete Daseyn Gottes als Person läugnete außer dem Menschen, in welchem also Gott seine Persönlichkeit ge-

Digitized by Google

nimmt. Aber — Hegel hat nirgends — wie die vermittelnde Metaphysik — gesprochen: Gott ist das Absolute = die absolute Idee — oder: Gott ist das System der reinen Vernunft — dagegen aber: Gott ist der absolute Geist. Vernunft an sich, hat (nach ihm) gar keine Existenz, weil jene nur als Begriff im Geiste, und insofern auch als Geist existirt; aber sie ist deßhalb noch nicht der Geist. Der Geist aber (als absoluter) ist die Wahrheit wie der Natur, so der Vernunft (im Menschen), in welchem Beiden die Idee zur Wahrheit gelangt ist. Der Geist auch ist Beider schöpferisches Prius, ihr eigentliches Werde. Ohne Vernunft wäre zwar Gott nicht Gott — ohne Gott aber hätte die Vernunft keine Existenz.

Nach solchem Verhöre von Gegenwürfen auf Vorwürfe dringt sich ein Endurtheil über die Meisterschaft der beiden Systeme Jedem fast von selbst auf. Die vermittelnde Metaphysik wird sich wahrscheinlich, der Kritik gegenüber, leicht zu trösten wissen: daß Freiheit und Nothwendigkeit deßhalb keiner Versöhnung bedürfen, weil Beide diese ursprünglich seyn. Die Wissenschaft, kann sie sagen, hat es freilich nicht mit der objectiven Versöhnung als solcher zu thun, wohl aber damit: daß jene auch für die subjective Erkenntniß ausgemittelt werde.

In beyden Systemen finden wir also, nach ihren eigenen Aussagen, Freiheit und Nothwendigkeit versöhnt oder vermittelt, und zwar im und durch's Absolute. Mit andern Worten: Das Absolute ist beides, das Freie wie das Nothwendige.

Es entsteht nun für das Endurtheil nothwendig die Frage: Ob in beiden Systemen auf gleiche Weise das Absolute Beides sey, d. h. ob Freiheit und Nothwendigkeit auf dieselbe Weise im Absoluten vermittelt sey?

Und die Antwort hierauf kann nur verneinend ausfallen. Das eine System nimmt Freiheit identisch mit Selbstbestimmung in ihrer reinen Unabhängigkeit und deßhalb auch in ihrem unausbleiblichen Eintritte. Das andere aber schließt von der Freiheit zwar nicht die Selbstbestimmung aus, aber diese ist nicht schlechthin eine unabhängige, weil sie unter den Kategorien steht; dafür aber eine problematische, zufällige für ihren Eintritt, so lang es als denkbar aufstellt: „daß es überhaupt kein Wirkliches gibt."

Mit dem Nothwendigkeitsbegriffe verhält sich's nicht besser. Die Totalität der Momente in der Selbstentfaltung des Absolu-

Digitized by Google

ten mittelſt Selbſtbeſtimmung, heißt das eine Syſtem die Nothwendigkeit; das andere aber belegt mit dieſem Namen die Totalität der Kategorien, oder die Urgedankenwelt, als ſogenannte intelligible Welt des Abſoluten. Dieſes hat ſich zwar zu dieſen ſeinen Urgedanken ebenfalls ſelbſt beſtimmt, d. h. jene Nothwendigkeit iſt nicht gänzlich ohne Freiheit zu denken; aber auch nicht mit aller Freiheit, weil das Denk-Abſolute als ſolches, doch nicht ſeine Gedankenwelt als pneumatiſche Leiblichkeit zu verwirklichen im Stande iſt.

Auf dieſe Weiſe aber wird noch eine andere Frage zudringlich, nämlich: Welches von beiden Syſtemen hat den Vorzug in Bezug auf jene Begriffsbeſtimmungen — oder mit andern Worten — welches von Beiden hat Freiheit und Nothwendigkeit beſſer im Abſoluten vermittelt?

Ueberdies ließe ſich auch noch — und nicht ohne Grund fragen: Ob ſich Freiheit und Nothwendigkeit nicht mit Umgehung des Abſoluten vermitteln ließen?

Und die Antwort auf dieſe letzte Frage wird überall mit Nein ausfallen, wo mit den Begriffen von Freiheit und Nothwendigkeit nur die zwei Hemiſphären des relativen oder creatürlichen Daſeyns charakteriſirt werden, die alſo nothwendig das Abſolute zu ihrer Vorausſetzung im Denken haben, das ſich ſogleich eben ſo nothwendig zur Vermittlung jenes Gegenſatzes einſtellt. Dieſe Antwort führt auch ſchon die Antwort auf die frühere Frage im Munde, ſowohl in Betreff der gelungeneren Begriffsbeſtimmungen von Freiheit und Nothwendigkeit, als der gelungeneren Vermittlung beider im Abſoluten. Da jene Begriffe oder Ideen urſprünglich empiriſch, aus dem Boden des creatürlichen Daſeyns für's höhere Bewußtſeyn ſich erheben; ſo wäre wohl jene metaphyſiſche Begriffsbeſtimmung die richtigere, die ſich als conſervatoriſch, für die Bildung derſelben auf dem Boden des natürlichen Selbſtbewußtſeyns einſtellte — denn auch in dieſem findet ſich urſprünglich die Idee vom Abſoluten vor, und mit dieſer zugleich die Aufgabe: das Verhältniß zwiſchen dem abſoluten und relativen Seyn zu beſtimmen, oder, die Gegenſätze des Letztern aus jenem Urſeyn zu begreifen und abzuleiten, inſofern ohne dieſem Vorgange an keine feſte Verhältnißbeſtimmung zu denken iſt.

Und hierauf müſſen wir ebenfalls geſtehen: daß ſich die fraglichen Begriffe, wie ſie ſich im natürlichen Selbſtbewußtſeyn vorfinden, gewalt-

Digitized by Google

same Modificationen in jenen Systemen haben gefallen lassen müssen; z. B. Selbstbestimmung in reiner Unabhängigkeit, kommt so wenig vor in irgend einer Sphäre des creatürlichen Daseyns, daß jene nur vom Absoluten, als Erscheinen oder Daseyn durch sich (versteht sich: weil Es als Seyn durch sich) prädicirt werden kann. Wie könnte also der Freiheitsbegriff, dem seine Geltung nur im creatürlichen Daseyn, vom Selbstbewußtseyn angewiesen wird, sich jene Definition gefallen lassen ohne alle Protestation von Seite des natürlichen Selbstbewußtseyns? Noch größer wird diese Letztere aber ausfallen gegen die zweite Definition der Freiheit, in der die Selbstbestimmung zusammenfällt mit der Selbstschöpfung der Dinge.

Diese Begriffsbestimmung negirt offenbar den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit im creatürlichen Daseyn, als einen wesentlichen oder qualitativen und verwandelt denselben in einen bloßen Quantitäts- oder Grades-Unterschied, dem zu Folge Freiheit nur als entbundene Naturnothwendigkeit, diese nur als gebundene Geistesfreiheit zu denken ist. Die eigentliche Nothwendigkeit aber liegt nach dieser Weltansicht Jenseits alles relativen Daseyns als Urgesetztafel, nach der sich alle freie Selbstschöpfung im Diesseits richten muß. Kurz: der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit im creatürlichen Daseyn, wird hier in einen Gegensatz verwandelt einerseits vom Absoluten und Relativen — anderseits aber auch wieder niedergerissen, denn das Relative ist das Absolute selber, in so fern Jenes die Causa Sui ist; und überdies die prima materia mit dem Absoluten theilt.

Uebrigens kann wohl dieser Ansicht zugestanden werden: daß sich mit ihrer Vertheilung der Freiheit und Nothwendigkeit, die allgemeinsten Bestimmungen Beider als des Andersseynkönnens und des Nichtandersseynkönnens, noch am besten vertragen in der Voraussetzung: daß die Kategorien weit und breit genug ausgefallen sind, um dem Schöpfungsgelüste der Einzelwesen hinlänglich Spielraum zur Ausprägung der Kategorien zu lassen; und in der Voraussetzung: daß es dem Denkabsoluten unmöglich ist, einen andern Gedanken zu denken als den Begriff, als Gedanken des Naturlebens.

Man könnte aber hier einwenden: daß derlei Protestationen von Seite des natürlichen Selbstbewußtseyns gegen solche Umgestaltungen seiner Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit, von jeher nie etwas anders gewesen seyn: als versteckte Protestationen gegen die Ver-

Digitized by Google

ſöhnung derſelben im Abſoluten? Und es ließe ſich auch nicht viel dagegen erwiedern; wenn ſich nicht unterſcheiden ließe zwiſchen Proteſtation gegen alle und jede Vermittlung und blos gegen eine beſtimmte, wie z. B. vorliegende.

Der Grund aber, daß gegen dieſe proteſtirt wird, liegt einfach darin: weil jede Vermittlung ſich als eine nichtige erweiſet, die die Gegenſtände der Vermittlung ſelber als ſolche ſo gewaltſam verändert, daß ſie wohl als vernichtet, nicht aber als aufgehoben (conſervirt) erſcheinen. Das Zuvermittelnde muß offenbar ſeinem Inhalte nach dasſelbe bleiben vor wie nach ſeiner Vermittlung, wenn es auch am Gehalte gewinnt durch dieſe, der in der Selbſtvollendung und im Hochgenuſſe des Denkgeiſtes liegt. Dieſer Vorwurf wird allerdings einer Rechtfertigung bedürfen, die aber dem natürlichen Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes nichts weniger als Verlegenheit verurſacht.

Das natürliche Selbſtbewußtſeyn ſtatuirt vor allem einen weſentlichen Unterſchied für die Ideen von Freiheit und Nothwendigkeit, und zwar in ſo fern es dieſelbe Verſchiedenheit für die Träger und Repräſentanten jener Ideen (für den Geiſt und die Natur) feſthalten muß, wenn es nicht ſich ſelber aufzugeben Willens iſt. Jene weſentliche qualitative Verſchiedenheit zwiſchen Geiſt und Natur iſt bereits negirt und zu einer blos quantitativen herabgedrückt, wenn Freiheit und Nothwendigkeit im Abſoluten ſo ausgeglichen worden ſind, daß das Abſolute ſowohl das Freie wie das Nothwendige iſt. Denn in dem Augenblicke, wo zwei qualitativverſchiedene Dinge in Einem Dritten, ſich ſo gleichen d. h. ausgleichen: daß ſie dieſem Dritten ſo wie dieſes Dritte ihnen ſelber ein weſenhaft Gleiches werden; ſo haben ſie ſchon aufgehört unter einander ſubſtantiell Ungleiches, d. h. qualitativ Verſchiedenes zu ſeyn. Mit der Negation aber des qualitativen Unterſchiedes läßt ſich mit gleichem Rechte die Nothwendigkeit eben ſo in der Freiheit, wie dieſe in jener aufheben.

Die vermittelnde Metaphyſik hat alſo nur die Wahl: Entweder die Ausſage des Selbſtbewußtſeyns über die qualitative Verſchiedenheit zu reſpectiren — in der das eigentliche Motiv zur Ausgleichung lag; Oder ſich für das Reſultat der Vermittlung zu entſcheiden, ohne ſich weiter um die Baſis derſelben zu bekümmern. Wenn ſie das Letztere thun kann; ſo iſt ſie ihrer wiſſenſchaftlichen Gewiſſenhaftigkeit wahrhaft nicht zu beneiden!

Hier wird ſich nun allerdings das empiriſche Selbſtbewußtſeyn den

Digitized by Google

Vorwurf gefallen lassen müssen: daß es als das anerkannt niedere Bewußtseyn, das höhere (metaphysische) meistern wolle; da dieses sich doch offenbar zu jenem verhalte, wie die Probe eines Rechenexempels zum Facit desselben.

Es ist aber jenes Selbstbewußtseyn nur insofern das anerkannt niedere, insofern es das oft verkannte, und selten erkannte, weil in der Tiefe liegende und deßhalb versteckte Fundament alles höhern Wissens ist und zwar in doppelter Hinsicht:

einmal insofern es die Gegensätze und Widersprüche zu Tage fördert, die nicht unvermittelt neben einander liegen bleiben können;

das andremal aber insofern es zugleich die Kraft selber ist: jene Gegensätze in ihrer Unmittelbarkeit wie zu finden und festzuhalten; so auch sie zu vermitteln und zu erkennen, d. h. aus einem Höhern zu begreifen.

Was aber jenes Gleichniß von der Rechenprobe entlehnt, betrifft; so hat wohl noch Niemand das Facit der Probe halber verworfen, der da gewußt: daß der Probe- und Facit-Machende — derselbe Rechenmeister ist; wohl aber gereicht es diesem zur Ehre: wenn er sich durch die Discrepanz zwischen Facit und Probe aufmerksam machen läßt auf den Verstoß, der zwar offenbar vorhanden ist; aber offenbar ists noch nicht: Wo er gemacht worden? Dieses Zugeständniß wird man um so lieber stehen lassen, als sich die Forderung daraus ziehen läßt: daß auch das empirische Bewußtseyn sich in der Auffassung des Gegebenen in Geist und Natur verrechnet und so sich habe verleiten lassen können zur Conception einer Vorstellung von Freiheit und Nothwendigkeit (wie von Trägern Beider), die im natürlichen Bewußtseyn und unter einer allseitigern Würdigung seiner Thatsache gar nicht nachweisbar ist.

Für diesen Fall aber, hätte das Selbstbewußtseyn nichts anders zu thun, als zu zeigen: Wie der Freiheitsgedanke, unter derselben Causalitätsidee und auf derselben Linie zu stehen komme, auf der wir die Ichheit oder Persönlichkeit, die Idee selber als Gedanke vom Realgrunde oder vom Seyn für sich ihren Ehrenplatz einnehmen und behaupten erblickt haben. Und daß diese ehrenvolle Stellung jenes Gedankens dem Nothwendigkeitsgedanken — dort seine Stelle anweise, wo bereits die Individualität, der Gedanke vom Allgemeinen als Begriff — Seyn für Anderes und im Andern, zum Niedersitzen gekommen.

Digitized by Google

Sie hätte überdies darzuthun: daß der Begriff sich so wenig zu der Idee zu erheben im Stande sey, wie das Individuum zur Ichheit als innerer Persönlichkeit, und zur Persönlichkeit, als nach Außen gekehrte Ichheit. Denn diese Resultate in der Gedankenwelt machen es dem Denkgeiste unmöglich, für beide eine gemeinsame Lebenswurzel Ein Realprincip (Substanz) zu setzen, d. h. jene machen es ihm nothwendig: jedem Resultat sein eigenes Lebensprincip zu vindiciren; folglich den Geist als Träger und Repräsentanten der Freiheit, in substantialer Verschiedenheit von der Natur als Trägerin der Nothwendigkeit, und umgekehrt diese, in gleicher Verschiedenheit von jenem, zu denken. Auf diese Weise wäre freilich die alte Aufgabe: Freiheit und Nothwendigkeit im Absoluten zu vermitteln, unvermerkt in die neue umgeschlagen: Geist und Natur als verschiedene Substanzen, aus der Substanz des Absoluten zu begreifen. Daß sich aber das empirische Bewußtseyn zu dieser neuen Gestaltung nur herbeigelassen habe: um seine Aufgabe sich zu erleichtern, dieser Vorwurf dürfte nur jenen über die Zunge kommen, deren Nase weit über ihre Zunge reicht, und in der Energie derselben schon wittern: Wie abermals der Creationsbegriff (das Phantasma einer Schöpfung aus Nichts) den gordischen Knoten zu lösen bestimmt sey.

Und allerdings ist die Creationsidee eben so ein Gegebenes, wie die Ideen von Geist und Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit; und zwar ein Gegebenes einerseits in unmittelbarer, historischer Offenbarung, anderseits aber in innerer und vermittelter Selbstoffenbarung creatürlicher Substanzen, deren Voraussetzung das Schöpfungsfactum selber als primäre Offenbarung ist. Alles unmittelbar Gegebene aber ist als solches noch kein vermitteltes; hat aber die Bestimmung: sich vermitteln zu lassen; weil es bestimmt ist, nicht blos gekannt, sondern erkannt zu werden, und zwar vom Geiste des Menschen — der da weiß: was des Menschen und im Menschen ist und hiemit zugleich was in Gott und Gottes ist; wenn er das auch nur indirecte zu wissen gesteht und ohne der Geist Gottes selber seyn zu wollen, dem der Mensch allerdings jene Creationsidee in ihrer unmittelbaren Gestalt zu verdanken, nie sich weigern wird.

Uebrigens ist nicht durchaus zu läugnen: daß die neu gestellte Aufgabe auch Vortheile für die Lösung derselben mit sich führt.

Die gewöhnlichen Vorstellungen von Nothwendigkeit und Freiheit sind leider! oft gleichbedeutend mit denen von Gesetzlichkeit und Ge-

Digitized by Google

ſetzloſigkeit, und bieten auf dieſe Weiſe gar keinen Vereinigungspunct dar im relativen Daſeyn; ein Umſtand, der den Denkgeiſt deſto mehr ſollicitirt, jenen Einigungspunct nicht nur im Abſoluten ausſchlüßlich aufzuſuchen; ſondern dieſes ſchlechtweg für nichts Anderes, als eben nur für jenen Einigungspunct anzuſehen, der auf dieſe Weiſe als Syntheſe Beider, unvermerkt die bekannte Ausgleichung (die nichts ausgleicht, weil ſie alles als Gleich findet) auf ſich nimmt.

Allein — gegen dieſe Vorſtellungsweiſe proteſtirt ſchon das natürliche Bewußtſeyn, dem es geläufig iſt: den Menſchen als Vereinweſen von jenen Beiden aufzufaſſen und dem zu Folge, ſich ebenſo eine Geiſterwelt außer dem Menſchengeiſte zu denken, wie er ſich außer der menſchlichen Naturindividualität, auch noch eine Natur mit ihren Reichen vorſtellen muß.

Und das tiefere weil aufmerkſamere Bewußtſeyn bleibt jener Ausſage auch die Bekräftigung mittelſt Analyſe um ſo weniger ſchuldig; je weniger es ſich von Schlagwörtern und Zauberformeln der ſogenannten gebildeten Welt irre machen läßt, die da den Menſchen lieber zum Amphibium im Sinne des Naturlebens, d. h. zum ſogenannten Uebergangsgliede in der unendlichen Weſenkette herabſetzen, als zum Schlußſteine im Domgewölbe des Weltalls erheben, das den Gegenſatz zweier Grundfeſten und ihrer emporſtrebenden Pfeilerwände zur Vorausſetzung hat.

Der ſtets wache Hader ſowohl zwiſchen Geiſt und Natur und beider Beſtrebungen im gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen, wie die fortwährende Gütergemeinſchaft in der Gedankenwelt Beider, geben Zeugniß für die letztere Ausſage über die Bedeutung des Menſchen, folglich ein Zeugniß gegen die Anſicht: daß in ſeiner Perſönlichkeit, nur das Streben der Natur zur Individuenbildung ihr Complement erreicht, und daß in der Idee (dem Gedanken des Geiſtes) nur der Begriff als ſolcher ſeine Verklärung feiere.

Iſt aber der Menſch ſchon die Syntheſe der realen Gegenſätze im bedingten Seyn und Daſeyn; ſo läßt ſich zunächſt das Abſolute nicht als Vereinweſen anſetzen, um jene Gegenſätze in ihm als objectiv vermittelte zu denken. Dann aber — läßt ſich das Abſolute überhaupt ſo wenig als Indifferenz wie als Vereinweſen denken, deſſen Selbſtdifferenzirung zugleich eine Weltwerdung wäre; weil in dieſem

Digitized by Google

Falle an eine qualitativ-wesentliche Verschiedenheit zwischen Creator und Creatur, geschweige an eine zwischen den gegensätzlichen Factoren des Universums gar nicht gedacht werden könnte *).

*) Wo aber an jene Substanz-Verschiedenheit nicht gedacht werden kann; da sollte noch weniger von einer Weltwerdung, als Creation im Sinne des Christenthums, d. h. im Gegensatze zur Weltwerdung als Emanation, gesprochen werden, wenigstens nicht von Denkern, welche die Religionsphilosophie christlich restauriren wollen. Und doch können sie es der christlichen Lesewelt nicht oft genug durch allerlei Sprachröhre wiederhohlen, wie man noch nie klar eingesehen habe:

1. Daß Geist zur Natur sich wie das Centrum zur Pheripherie verhalte, durch welche jenes, aus seinem Mysterium erst hervorzugehen (sich hervorzubringen) vermag.

2. Daß man Gotte, als absolutem Geiste und Centro, seine (von ihm untrennbare) Peripherie (Wesenheit und Natur) abläugnete, indem man seine Ueberwesentlichkeit (Wesen aller Wesen) für Wesenlosigkeit nahm; und so Gott zum Spectrum (in der Natur umgehend) herabsetzte.

3. Daß nur in Gott die Union (Einsseyn) des Geistes und der Natur (des Centrums und der Peripherie) als absolut, essential und real bestehe. Im Menschen gebe sich zwar auch das Bild des ganzen Gottes kund, d. h. nicht bloß das Bild Gottes als der Ueberintelligenz, wie im Geiste, und nicht bloß das Bild Gottes als Uebernatur, wie in der Natur — aber doch sey im Menschen die Union Beider nicht ein absolutes Einsseyn.

Als Folge aber von jener Nicht-Einsicht wird angegeben: „daß man einerseits die Natur eben so geistlos wie anderseits den Geist, naturlos auffaßte." Ja — dieser Auffassung wird nicht erst seit Carteſius (wie zeither gefaselt wurde), sondern schon vor ihm, in der Scholastik der Platz angewiesen. Wir wissen wohl: daß diese neue Gnosis glaubt, die Quadratur des zeither vitiosen Cirkels in der Speculation gefunden zu haben, indem sie das Verhältniß von Indifferenz und Syntheſe für das allein auf Gott applicable ansieht, um sein Verhältniß zur Welt in makro- wie in mikrokosmischer Gestalt zu begreifen. Auch ist sie dieses ihres Glaubens so wenig, wie ihrer Hoffnung zu beneiden: daß die denkende Christenheit sich die alte Idee von Außerweltlichkeit Gottes so leicht gegen die neue der Ueberweltlichkeit, wird austauschen lassen, wie der fabelhafte Chronos, der sich einen steinernen Wechselbalg unterschieben ließ.

Die christliche Gnosis, die heut zu Tage noch wähnt: Mit Ueber und Unter sey das Grundverhältniß zwischen Gott und Creatur unübertrefflich bezeichnet, die hat ein Ueberbein auf der Nase, das noch lange machen wird: daß jene statt ins Centrum des positiven Christenglaubens,

Digitized by Google

Der Hauptvortheil bei alle dem ist: daß jene Aufgabe der zeitherigen Metaphysik das große Unrecht zu Bewußtseyn bringt: Wenn diese jede innigere Zwiesprache des speculativen mit dem natürlichen Selbstbewußtseyn als eine Mesaliance bespöttelt, und deßhalb diesem mit Lust das Papageno-Schloß an den Mund hängt, um den Ihgedanken als sein Eigenthum vor Gott und Welt nicht zur Sprache bringen zu können.

Sehen wir nun von dieser neuen Aufgabe auf die alte zurück, und wie solche von den zwei Systemen gelöst worden, zu dem Ende, um des versprochenenen Schlußwortes über die Prärogative des einen oder des andern, los und ledig zu werden: so kann zu der frühern Aussage nur noch hinzugesetzt werden: daß bei der gemeinschaftlichen Voraussetzung beider (die in der Negation des qualitativen Unterschiedes im relativen Seyn besteht, wenn ihn auch jedes auf seine Weise negirt) das sogenannte System der Nothwendigkeit den Vorzug organischer Einheit und Totalität für sich hat. Dieses System steht und fällt daher auch nur mit dem Gedanken: daß es nur einen Gedanken gibt im Himmel und auf Erden, dessen Name der Begriff, — dessen Träger Gott selber ist. Das andere aber, das Freiheitssystem (ohne es jedoch ganz mit der Nothwendigkeit verderben zu wollen) fällt früher als jenes Fundament, weil es sich im Augenblicke der Vermittlung von der Reue hat übermennen lassen, und deßhalb die Freiheit an die Nothwendigkeit,

---

neben dasselbe treffen wird. Dieses Neben aber scheint sie nicht zu beirren, wenn es nur ein Ueber (das Centrum hinaus) ist; und wenn sie zugleich der Gefahr ausweicht: „die Natur nicht geistlos, und den Geist nicht naturlos aufzufassen."

Und fürwahr! dies Verdienst muß man ihr nolens volens lassen: Wie könnten auch zwei Lebensprincipe qualitativ von einander verschieden (zweierlei) seyn, die in Einem Dritten, absolut Eins (Einerlei) sind (vorausgesetzt, daß ihr absolute Einheit und wesentliche (qualitative) Einheit, als indentische Begriffe gelten). — Nur Schade! daß auf diese Weise Gott nicht bloß in der Natur, sondern auch in der Menschenwelt als Spectrum umgehend gedacht werden muß, d. h. als sogenannte arme Seele, die nur so lange poltert, bis sie erlöst ist. — Aber — wo ist der Rosenkranz mit seinen Geheimnissen, der da hinabreicht aus der streitenden bis in die leidende Kirche? Im Ueber und Unter, im Centrum und Peripherie liegt der Schlüssel für das Geheimniß der Schöpfung und Erlösung — Nun und Nimmer! für das andere Geheimniß aber: die Natur nicht geistlos und den Geist nicht naturlos aufzufassen, ist jener Schlüssel nur ein übereilter Dietrich d. h. ein Sperrhaken.

Digitized by Google

wie diese an jene, mit rücklings gebundenen Händen gefesselt hat, und zwar, aus Schonung ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit bloß mit Bindefäden aus dem Spinnengewebe dialectischer Kunst geflochten — und in dieser Verkettung nun Beide mit abgewendeten Gesichtern, um das weltbekannte Absolute, als um ihre gemeinschaftliche Spindel sich drehen läßt.

Diese Attitude könnte sich zwar noch als eine Gestalt der Ewigkeit zur Noth geltend machen, insofern nämlich dahinter die qualitative Verschiedenheit von Geist und Natur als Substanzen — und — die gegenseitige formale Exclusivität der Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit versteckt vermuthet werden könnte; — allein — wer hat der vermittelnden Metaphysik den guten Rath gegeben: jenen Unterschied ganz, und diese Exclusivität nur halb zu läugnen?! —

Wir können diesen Abschnitt nicht schlüssen, ohne zugleich auf einen Kunstgriff, oder, höflicher zu reden, auf eine Kriegslist aufmerksam zu machen, die ein Parteigänger des Nothwendigkeitssystems zum Nachtheile der Freiheitsidee und ihrer Verfechter, spottweise Aequilibristen genannt, unlängst in Anwendung gebracht hat*).

Vorhinein versichert er uns: daß er in dem Versöhnungsgeschäfte der Freiheit mit der Nothwendigkeit keinem metaphysischen Systeme Gehör gebe, und deßhalb den geraden Weg der Empirie und ihrer Analyse betrete. Dem zu Folge wird nun zuerst die gewöhnliche Vorstellungsweise um Auskunft über die Freiheit befragt, ihre rohe Aussage sodann über den ersten besten Haubenstock des Begriffs gezogen, um endlich jene in dieser veredelten Gestalt, der höhern Analyse zur Beurtheilung unterbreiten zu können. Aus dieser aber — leider ergibt sich: daß jener Begriff von Freiheit vor Allem seine Bestätigung nicht finde in den Thatsachen des natürlichen Bewußtseyns; sodann — daß er in Widerspruch stehe wie mit dem Begriffe des Naturzusammenhanges, so mit dem Begriffe Gottes als des Schöpfers freier Wesen. Und jetzt erst nach diesem destructiven Vorgange, läßt sich die synthetische Construction des Freiheitsbegriffes auf handgreiflich ehrliche Weise antreten. Denn Niemanden wird es jetzt einfallen zu

---

*) Ueber Willensfreiheit und Determinismus. Eine philosophische Abhandlung von J. P. Romang. Bern, 1835.

Digitized by Google

glauben: Man habe sich nur deßhalb so lange und so eifrig mit dem Freiheitsbegriffe der Aequilibristen beschäftigt, um ihn an den Determinismus zu verrathen, seine Vertheidiger aber dem Schicksale der Obscuranz zu überlassen.

Im Kriege, dieser Nothwehr im höhern Style, mag dieß Verfahren — als Kriegsliſt gelten; im Frieden aber — wie heißt es dann?

Die ausgiebige Beantwortung dieſer Frage hängt freilich von einer Kenntniß über die Persönlichkeit des literariſchen Strategiſten ab, wie jene nicht leicht aus einem Buche von der Hand desſelben geſchöpft werden kann.

Einiges jedoch müſſen wir hier anführen, um unſer obiges Urtheil zu rechtfertigen.

Als politirter und appretirter Begriff von der Freiheit, wird uns aufgeſtellt:

„Die reine Agilität des Freien, d. h. ein Sichbewegen des Letztern, ohne daß im vorhergehenden Augenblicke, weder innerhalb noch außerhalb ſeines eigenen Weſens eine Beſtimmtheit läge, aus welchem die Bewegung oder die Beſtimmung des folgenden Augenblicks, wie aus ihrer Urſache hervorginge.“ Dem freien Willen alſo wird eine Selbſtſtändigkeit zugeſchrieben, die erhaben iſt über alle Sollicitationen von Beſtimmungsgründen und Triebfedern, vermöge welcher er ſich jedesmal von Gründen beſtimmen laſſen kann, aber auch nicht.

Die höhere Analyſe dieſes Begriffes nun bringt heraus:

„Daß ein Sichbewegen von keinem Grunde getragen — d. h. ein Wille ohne Beſtimmtheit, in der ſeine Wirkungsweiſe geſetzt wäre, ein Nichtiges ſey.“ Als Materiale aber, das die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe als Handlangerin bei jener Begriffsformation herbeigeſchafft, wird uns gezeigt:

a) Eine (dem Menſchen eigenthümliche) Kraft unabhängiger Selbſtbeſtimmung.

b) Der Ort der Freiheit, welcher iſt der Wille des Menſchen.

c) Ein Moment der Freiheit, welches heißt: Nicht durch Anderes, ſondern nur aus und durch ſich, ſich zu beſtimmen.

d) Eine Handlung, die nur frei iſt, wenn ſie nicht nur von Innen hervorkömmt, ſondern auch im Innern (im eigenen Weſen) keine Beſtimmtheit liegt, aus welcher die Thätigkeit als Aeußerung unausbleiblich hervorgehe.

Digitized by Google

e) Ein Gegensatz, und zwar der von Freiheit und Nothwendigkeit, dem zu Folge die Freiheit identisch mit Möglichkeit sey, und welche überdies vom Zufalle nicht wesentlich verschieden zu seyn scheine.

Kurz: die unmittelbare Vorstellung nimmt an: „Das Freie könnte jedesmal auch das Entgegengesetzte thun." Wahrlich! — bei so reichlichem und kernigem Baustoffe als opus operatum des unverwüstbaren Urwaldes Empirismus, darf der metaphysische Baukünstler sich für sein mißrathenes opus operantis nicht entschuldigen mit dem bekannten: Non ex quovis ligno fit Mercurius.

Was will denn unser Philosophus determinatus antworten, wenn er gefragt wird: Ob wohl eine Kraft — hier der Wille — als etwas gedacht werden könne, was von keinem Grunde getragen werde?

Selbst in dem Falle — daß der Kraftbegriff identisch mit dem Substanzbegriffe genommen würde; könnte man doch nicht sagen: daß der Willensact (also nicht der Wille selber) von keinem Grunde getragen werde.

Solch ein Willensact aber ist zugleich als eine innere Handlung als Willensthat anzusehen. Wie konnte nun aber unser Determinist von solch einer Handlung aussagen: daß sie von keinem Grunde getragen werde — oder daß dieser Grund, dieses Innere, dieses eigene Wesen (für den Fall seiner Voraussetzung) doch ohne alle Bestimmtheit sey?

Allerdings ist diese Letztere nicht von der Art im Menschen, daß jene Thätigkeit als Willensäußerung unausbleiblich aus ihr hervorgehen müßte (aber etwas geht doch unter gegebenen Umständen unausbleiblich hervor, wie wir bald sehen werden). Denn für jenen Fall (der Unausbleiblichkeit nämlich) könnte ja nicht mehr von einem Gegensatze zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, wie zwischen Möglichen und Nothwendigen, die Rede seyn, die doch der Verfasser selber anstimmt.

Schade! daß unser Determinist den Austausch des Freiheits- mit dem Möglichkeitsbegriffe nicht näher in Betracht gezogen hat. Es hätte ihm nicht entgehen können (wenn er sonst vom Schöpfer zum Nachdenken auserwählt und nicht etwa zum Nachbeter verdammt ist).

Zuerst: daß wie der Möglichkeits- und Nothwendigkeitsbegriff den der Wirklichkeit zur Voraussetzung habe; so auch die Freiheit von einem Grunde getragen werden müsse.

Digitized by Google

Ferner: daß Wirkliches nur Wirkliches ist durchs Wirken oder durchs Bethätigen. Die Möglichkeit des Wirklichen also kann nur in Beziehung gebracht werden mit der Bethätigung — Wirksamkeit, Erscheinung — Offenbarung des Innern als des Seyns. Kurz: Mit Freiheit und Nothwendigkeit kann nur die Erscheinungs- als Bethätigungsweise eines Realgrundes (Substanz) bezeichnet werden.

Endlich aber: daß diese Erscheinungsweise des Grundes, den Grund selber als diesen und keinen andern, d. h. als einen bestimmten offenbare, der aus jener Bethätigung sich selber als Princip mit Bestimmtheit zurücknimmt, und so sich als bestimmtes Seyn, d. h. als Daseyn erweis't. Hiemit aber weiß der Grund auch zugleich: daß er vor und ohne dieser Bethätigung — sein Seyn zwar insofern als ein unbestimmtes als es noch unentwickeltes ist; aber doch nicht als ein schlechtweg unbestimmtes oder unbestimmbares, d. h. als ein Seyn ohne alle Bestimmung, zu nehmen hat. Denn als dieses letztere bedürfte es so wenig einer Selbstoffenbarung, als eine solche schlechthin unter die Unmöglichkeiten zu zählen wäre. Kurz: die bessere Benützung des Materials unterblieb. Warum aber?

Sehr wahrscheinlich hat unsern Deterministen die Forderung den Kopf zu heiß gemacht: Einerseits sich ein Seyn als Realprincip eben so mit aprioriſcher Bestimmung und aposterioriſcher Bestimmtheit; wie anderseits mit einer Möglichkeit, d. h. mit einem Andersseyn dieser Bestimmtheit, also mit Negation dieser letztern zu denken.

So hat er z. B. die Nothwendigkeit definirt: als Gesetztseyn des Nothwendigen, vermöge dessen es ist, was es ist, und anders schlechthin nicht seyn kann. Wollte er nun nach diesem Muster auch die Freiheit definiren; so hätte er freilich sagen müssen: Sie sey das Gesetztseyn des Freien, dem zu Folge, es ist, was es ist, aber dem zu Folge es auch nicht ist, was es ist, weil es ein Anderes ist — oder doch jedesmal werden kann.

Solchen Schimpf aber konnte ein Denker freilich seinem Verstande nicht anthun, und so erklärte er denn den sogenannt gangbaren Freiheitsbegriff brevi manu als vogelfrei im Gebiete des Gedankens; dafür aber determinirte er den der Nothwendigkeit: als einheimisch im Gebiete des Gedankens und des Naturnexus. Fürwahr! eine calviniſche Prädestination des erstern zur Hölle und ihren Qualen, des zweiten aber zum Himmel und seinen Freuden! und eine so ungerecht wie die andere!

Digitized by Google

Denn wenn das nur ein Nothwendiges ist, was ist, wie es ist und anders schlechthin nicht seyn kann; so ist jener Begriff auch auf die Natur und ihren Zusammenhang in und außer den sogenannten drei Reichen durchaus nicht anwendbar, insofern in ihr wahrlich das Anderssein so zu Hause ist, wie nirgends anders.

Ja man muß sich nur wundern, daß der Verfasser nicht umgekehrt auf den Einfall gerathen ist: die Freiheit statt der Nothwendigkeit von der Natur zu prädiciren, vorausgesetzt, daß es seine Fassungskraft nicht übersteigt: Sich jenen gesammten Naturnexus als Offenbarungen Eines Lebensprincipes (Substanz) zu denken, welches weiland Todtes und Lebendiges, Materie und Gedanke nacheinander geworden — jetzt aber beides nebeneinander ist, folglich auch zu beiden die Kraft und aprioriſche Bestimmung als Möglichkeit in sich haben mußte.

Jener Einfall aber ist vielleicht durch den bessern Gedanken in ihm verdrängt worden: daß es bei der Nothwendigkeit nicht sowohl auf das Anderssein, als vielmehr auf die Art und Weise desselben ankomme, die sich hier aber als ein Muß zu diesem Andern einstellt — als wollte er sagen: die Bethätigungen der Natur sind Wendungen der Noth — daher ihr Prädicat der Nothwendigkeit, im Gegensatze zum Prädicate der Freithätigkeit, das dem Geiste zukömmt.

Und fürwahr! dieser Capital-Gedanke hätte auf höhere Zinsen angelegt werden können — vor allem aber wäre er gemacht gewesen, den Gedanken-Popanz zu exterminiren: die Freiheit als Selbstbestimmung (und insofern als Bestimmtheit) sey von keinem Grunde, oder von einem Grunde ohne Bestimmtheit getragen. Oder — das Freie könne jedesmal auch das Entgegengesetzte thun. Aber — **Qui nimium probat, nihil probat.**

Wir fahren fort, jenes **Nimium** auf sein **Minimum** zurückzuführen, und halten zu diesem Ende den Gedanken vom Entgegengesetzten zuerst fest (d. h. mit einstweiliger Umgehung seines nothwendigen Beisatzes „Jedesmal"). Und so nun können wir unserm Deterministen wohl den Fingerzeig geben, daß jene Art und Weise des Sichänderns (d. h. die Selbstbestimmung fürs Entgegengesetzte) vielleicht darin seinen zureichenden Grund habe: Weil der Mensch in und an sich, ein Gegensatz-Wesen und zugleich ein Verein-Wesen ist.

Wäre dies der Fall, so ließe sich auch erklären: Wie man seine Willensfreiheit, auch als ein Wahlvermögen deuten konnte — denn

Digitized by Google

alle und jede Wahl ist wenigstens von einem Dualismus des Zuwählenden bedingt.

Auch hätte man bei dieser einfachen Bedingung des Wahlwillens (der Willkür) nicht vorhinein vor dem Gedanken sich zu entsetzen: daß der Mensch in ein Chaos des Wählbaren versetzt, entweder zu keiner Auswahl, oder zu eitlem Wählen verdammt sey.

Freilich wäre der Mensch ein Vereinwesen; so wäre er auch ein Doppelwesen, und als dieses vielleicht ein Doppelwilliges wie ein Doppelgedankenwesen, wenn auch nur mit Einer Zunge — und auf diese Weise vielleicht gar ein Ungethüm-Wesen, ein eigenthümliches Unwesen, wie alle Doppelgänger. Aber das Letztere folgte streng noch nicht aus jenem. Es würde sich immer noch um das Normalverhältniß beider, oder um die primitive Bestimmung beider in ihrem Beisammenseyn handeln.

Aber — wird denn unser Determinist von dieser Letztern nirgends laut, in einer so wichtigen Verhandlung, wie die über Freiheit und Nothwendigkeit ist?

Und siehe da! wir lesen in der Abtheilung unter dem Titel: Richtige Bestimmung des Freiheitsbegriffs:

„Erst in der Menschenseele hat sich ein wahres Selbst in den Punct der Subjectivität concentrirt, und damit den eigentlichen Willen gebildet; so daß schon aus diesem Grunde kein endliches Wesen so aus sich selbst wirken und sich selbst bestimmen kann. Ueberdieß ist das Maaß der in ihr besonderten Energie auch unvergleichbar groß, wirklich größer, als alle Macht der Natur, inwiefern sie von ihr schlechthin unbezwingbar ist. Denn nur über die äußerliche Ausführung unserer Entschlüsse herrscht die Natur. Diese innerliche Kraft ist in der bessern Seele ein Unendliches — der Mensch ist sich in ihr seines ewigen (über die Natur erhabenen, ihrer Gewalt unzugänglichen) Wesens gewiß. Aus diesem Grunde können wir einerseits Grade der Freiheit annehmen (wie schon Andere gethan, obgleich auf äquilibristischem Standpuncte); anderseits aber müssen wir vom Menschen sagen: Er sey unter den Erdgeschöpfen vor allen — oder — einzig und allein frei.“ So viel als Citat.

Wir wissen wohl: daß es auch in der pantheistischen Weltansicht einen Standpunct gibt, auf dem sich dieselbe Sprache führen läßt; wissen auch: daß der Verfasser Spinoza's Ansicht von der Freiheit seine

Digitized by Google

Zustimmung gibt *). Nichts destoweniger aber hoffen wir zu Folge einiger prägnanten Ausdrücke in jener Stelle (vorausgesetzt, daß er gewußt, was er niederschrieb), wir hoffen: daß er der dualistischen Ansicht von der Menschennatur nicht so feindselig gegenüberstehen könne, wie es anfangs den Anschein hatte.

Was z. B. diese Stelle den eigentlichen Willen nennt, wird doch wohl zugleich der einzig und allein freie Wille des Menschen seyn. Dieser so beschaffene Wille kann Ihm aber doch nicht als bloßem Naturindividuum zukommen, d. h. der Naturseele nicht als Kraft inhäriren, weil sonst nicht gesagt werden könnte: er sey unzugänglich für die Natur, erhabener, größer sans comparaison! als alle ihre Macht.

Demnach müßte aber jener Wille einem andern Principe oder Realgrunde inhäriren; wie denn auch wirklich gesagt wird: daß der Mensch sich zu Folge jenes Willens, seines unendlichen (also nicht endlichen) — seines ewigen (also nicht bloß zeitlichen) Wesens gewiß sey.

Wo aber Gewißheit, da ist auch Wissen — wo Wissen, da ist Sichdenkende Substanz, ist Offenbarung einer Hypostase als eines hypostasirten Gedankens, kurz: in jenem Willen offenbart sich ein Wesen im Menschen, das den Gegensatz zu ihm als Naturwesen bildet, und zwar ohne die Einheit der Menschennatur zu beeinträchtigen, die freilich jetzt nur noch als eine formale gedacht werden kann, wenn jener Zweiheit als solcher, Realität weil Substantialität zukommt.

*) Ea res libera dicetur, quae ex sola quae naturae necessitate existit, et ex ea sola ad agendum determinatur. Necessaria autem (vel potius coacta) quae ab alio determinatur ad existendum et operandum, certa ac determinata ratione. S. 75. Diese übereilte Zustimmung kann ihren Ursprung auch darin haben, weil der Unterschied übersehen worden, der Statt findet zwischen einer Determination zur Bethätigung ex sola necessitate naturae, und zwischen einer ex sola natura (indole naturae). Jene Definition ist zu weit, wenn sie keine Contradictio in adjecto enthält. Wie so? Zwischen Seyn und Daseyn (als Offenbarung des Seyns) obwaltet allerdings ein Causalnexus, und in jener liegt daher auch ein Inbegriff von Momenten, unter denen keines das Andere anticipiren oder gar entbehrlich machen kann, mithin auch der Begriff von einer Art Nothwendigkeit. Da aber dieser Nexus offenbar von jeder Substanz prädicirt werden muß; so kann er eben dadurch nicht geeignet seyn: den Gegensatz zweier Substanzen zu charakterisiren.

Digitized by Google

Dieſer Weſen-Gegenſatz kann ferner nicht mehr mit den gewöhnlichen Ausdrücken Leib und Seele ausgedrückt werden, indem der Leib ſelber nur das Product der Naturſeele (Pſyche) iſt. Wohl aber leiſten dieſes — die Ausdrücke: Geiſt und Natur, inſofern dieſe Letztere ſelbſt als das Princip und der Träger jenes mikrokosmiſchen Gebildes zu denken iſt.

Sagt doch unſer Determiniſt ſelber: „der Gegenſatz von Natur und Geiſt bleibt uns unter allen Gegenſätzen der endlichen Dinge der bedeutſamſte und wichtigſte. Niemals werden wir zu einer Gleichſetzung beider Arten des Seyns gezwungen werden.“ S. 76.

Aus dieſer Vereinigung ergibt ſich zugleich: daß dem Geiſte der Primat in jener zukomme, eben weil der Leib als Naturgebilde, wenn auch in höchſter Steigerung, kein Leben und Seyn für ſich iſt; ſondern als Glied in den großen Naturzuſammenhang verflochten iſt, und unter deſſen Geſetzen zugleich ſteht. Seyn für ſich aber iſt der Geiſt, und er weiß ſich auch als ſolches, was eben ſein Selbſtbewußtſeyn iſt, und ſeine Ichheit nach Innen, wie ſeine Perſönlichkeit nach Außen conſtituirt. Daß er hiemit zugleich unter Geſetzen ſteht, die nicht die der Natur ſind, ergibt ſich ſchon daraus: weil auch der Geiſt eine andere Setzung (Poſition und Poſitives) iſt, als die Subſtanz (oder Realgrund) der Natur. Eben ſo ergibt ſich als Grundgeſetz für den Geiſt: Sich als Geiſt zu behaupten und hiemit zugleich als Herr der Natur, ſo weit dieſe in der Leiblichkeit ſein Antheil geworden.

Zugleich aber bekennt ſich der Geiſt zu jenem Geſetze keineswegs als der Urheber, wenn er ſich auch als Träger desſelben erkennt, eben weil ſein Wiſſen um ſich als Seyn, zugleich ein Wiſſen um bedingtes Seyn iſt, das ein unbedingtes Seyn zugleich als ſeine Vorausſetzung weiß. Er erkennt demnach jenes Geſetz in allen ſeinen Beziehungen als den mittelbar ausgeſprochenen Willen deſſen, der ihn, wie die Natur, als Seyn geſetzt hat; ſich ſelber aber auf dieſe Weiſe, als den Siegelbewahrer desſelben.

Unter ſolchen Vorgängen nun was wäre leichter, als die Handhabung jenes Grundgeſetzes, wenn die Natur und ihr Gebilde, der Leib des Menſchen, ihr Leben nur vom Geiſte als Inſpiration erwartete, d. h. an ſein Leben, um zu leben angewieſen wäre.

Nun aber — verhält es ſich anders: die Natur als Subſtanz, als

Digitized by Google

Lebensprincip, ist nicht bloß lebendiges, sie ist auch Denkwesen, und ist dieses vorzugsweise im Menschen.

Dazu kommt noch: daß sie sich nach jenen beiden Beziehungen (nach Innen und Außen) früher geltend macht, und so einen Vorsprung dem Geiste abgewinnt, dessen Leben erst mit dem Selbstbewußtseyn zu tagen beginnt. Mit dem Anbruche dieses innern Tages ist zwar die Alleinherrschaft der Natur zu Ende; aber hiemit noch nicht die Alleinherrschaft des Geistes befestigt. Seinen Willen kann sie von nun an nicht mehr umgehen, wo immer es sich um die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Bestrebungen handelt, und so seines Jaworts bedarf zu Allem, was sie zu vollführen gedenkt; aber hinter sein eigenes Licht kann sie ihn führen, wenn er als der jüngere im Zeitleben (aber deßhalb nicht als der unedlere, nach vorzeitlicher Bestimmung im Vaterhause) nicht auf seiner Hut ist.

Bei solchen Verhältnissen aber im Menschen, wen können noch Collisionsfälle zwischen Interessen des Geistes und der Natur befremden — wer wird sich wundern: wenn jene vom Geiste selber, zu Gunsten seiner ihm ursprünglich angetrauten Ehehälfte entschieden werden? Oder wer wird gar den Fall als eine Fabelei von sich weisen: wenn der Geist das Recht seiner Erstgeburt und Vorherrschaft — um den Linsenbrei der Lust — an die Naturgewalt verschachert, geschehe dieß nun ohne oder mit Vorbehalt für bestimmte Zeit- und Raumverhältnisse.

Und hier stehen wir zugleich an einer Stelle, wo wir auf jenes Moment in der gemeinen Vorstellung von der Freiheit, Rücksicht nehmen können, von dem wir bisher abstrahirt haben, es ist in dem Worte „jedesmal" niedergelegt.

Jede Kraft steigert sich durch Wiederholung ihrer Acte als Bethätigungen, die man auch Gewöhnung heißt und ihr selbst das Recht einräumt: eine zweite Natur zu werden. Von diesem Gesetze (wenn man jenen Vorgang so nennen darf) ist auch der Geist nicht ausgenommen, da jenes Gesetz nur die Fraction zu seyn scheint von jenem Gesetze, unter dem alles, was gesetzt ist, steht, nämlich: daß alles Seyn zum Daseyn sich entfalte, und im Daseyn sich, für sich vollende. Welchen Willensact der Geist nun immer wiederholen möge; sey es den, worin er sich in seiner Würde affirmirt und die Natur in ihrer Zumuthung an ihn, negirt, oder sey's: daß er jene negirt und dieser ihre Usurpation zu affirmiren; auf diesem Wege kann er einmal

Digitized by Google

zu jener Stelle vorbringen: wo er jenes Wort „jedesmal“ leider! zu seinem Erstaunen unter den Chimären erblickt.

Wird doch in der angezogenen Stelle selbst von Graden der Freiheit gesprochen, ein Ausdruck, womit doch wohl nur die Grade der Steigerung des Willens bezeichnet seyn können, der dem Geiste als solchem zukommt, und worin er sich als solcher, der Naturgewalt gegenüber, behauptet. Ja in der Fortsetzung jener Stelle heißt es:

„Folgen wir unerschrocken den Indicationen der eigenen Rede; so müssen wir allerdings auch der ungehemmten Kräftigkeit im Thun des Vernunftwidrigen eine gewisse Freiheit beilegen, wahrscheinlich aber ist sie nicht die beste und vollständigste Freiheit des Menschen. Gewiß sind diejenigen nicht frei zu heißen, welche in ihrem Seyn und Handeln von äußerer Macht beherrscht, sey es: daß sie einem Zwange unterliegen, der mehr den Leib afficirt, oder unmittelbar der Seele sich bemächtige.“

Worin möchte wohl jene gewisse Freiheit, ohne die vollständige zu seyn, bestehen; wenn sie nicht in der bloßen Willens-Passivität des Geistes läge, insofern er dem Naturwillen nachgibt. Zur vollständigen aber würde sie nur in der Reactivität desselben, die zugleich als solche das Begehren der Natur negirte.

Da nun aber diese Reactivität zu jener Passivität eines und desselben Willens im umgekehrten Verhältnisse steht; so muß freilich jene eben so zum Nullpuncte herabgesunken seyn, wenn diese, und hiedurch zugleich der Naturwille in seiner Positivität, den Höhepunct erreicht hat. Kurz: dieser fällt mit jenem zusammen — und außer der formalen Bestimmung des Geistes zur Freiheit (d. h. zur Herrschaft über die Natur) ist von realer Bestimmtheit desselben (d. h. von thatsächlicher Freiheit als Beherrschung der Natur) keine Rede mehr. Oder — mit obigen Worten: „Die Beherrschten sind nicht frei.“

Gesetzt nun: daß der Bericht unsers Deterministen von der gewöhnlichen Vorstellung und ihrer Aussage von der Freiheit seine Richtigkeit hätte; so hätte sich doch in dieser Aussage den Worten: „jedesmal für das Entgegengesetzte“ ungezwungen und ohne erzwungene Beschönigung des Gegebenen ein besserer und richtigerer Sinn unterbreiten lassen.

Wenn die gemeine Vorstellungsart, die doch sonst sehr am Gege-

Digitized by Google

heuen hängt, doch noch von einer Freiheit spricht, wo keine thatsächlich mehr gegeben ist; so ist es doch nur der Gedanke von der Bestimmung des Geistes zur Freiheit (als zur Herrschaft über die Natur unter ihm), der sich in jener Vorstellung und in ihrem Worte: „jedesmal" geltend macht. Sie sagt überdies mit andern Worten dasselbe, was die Rechtsgelehrten in dem Bekannten: Qui est causa causae, est etiam causa causati; als wollten sie sagen: Wo Zurechnung — da ist Freiheit, wo diese — da die Kraft des Geistes mit ursprünglicher Bestimmung: Sich als Geist zu bewähren und zu bewahren. Die Bestimmung also zur Freiheit in ihrer Inseparabilität von der Idee des Menschen wird selbst da, wo jene Bestimmung bereits als verfehlte erscheint, von der gemeinen Vorstellung doch noch festgehalten — in einer zunächst zwar unwahren Gestalt — aber tiefere Wahrheit ist und bleibt: daß jene Urbestimmung allein es ist, von der die Unfreiheit als Laster verdammt wird. Das höhere Bewußtseyn in seinem Berufe: die Sprache des gemeinen Bewußtseyns zu dolmetschen, nicht aber jene als patois mitleidig oder hochmüthig zu belächeln, wird also in jenem verurtheilenden Ausspruche des letztern, nur finden: daß das gemeine Bewußtseyn gemeine Sache mache mit jenem Richterspruche in letzter Instanz.

So viel über das Minimum jenes Nimium der gewöhnlichen Vorstellung und ihres Begriffes von Freiheit.

Wir haben jenes bloß vom Standpuncte der Psychologie aus liefern können, folglich mit Umgehung des ethischen Momentes vom Guten und Bösen, so nahe dies auch jenem Standpuncte liegt, besonders aber mit Umgehung des welthistorischen Standpunctes, auf dem der Mensch in seiner Freiheit, zugleich als Glied seines Geschlechtes sammt dessen Geschicke aufgefaßt wird, und auf dem sich zugleich noch andere Potenzen, für die Idee von der Willens-Freiheit als Wahlvermögen, ergeben haben würden; wir deuten hier nur im Vorbeigehen auf das Gewissen — als Moment der Gnade von Seite seiner objectiven Realität hin *).

Doch wir würden offenbar ungerecht gegen den Determinismus in der neuesten Auflage verfahren; wenn wir uns nur auf einen Com-

*) Siehe Adam und Christus v. D. H. Pabst. Wien bei Wallishausser, 1836. S. 69.

Digitized by Google

mentar seines Tadels gegen die herkömmliche Behandlung der Freiheitsidee beschränken und nicht auch auf das eingehen wollten, was er als richtigere Bestimmung desselben der philosophischen Gegenwart zum Besten gegeben hat.

Wir wissen bereits aus jenem Abschnitte: daß der Verfasser für die wesentliche, also qualitative Verschiedenheit von Geist und Natur, also von Freiheit als Selbstbestimmung und von der Nothwendigkeit als Nichtselbstbestimmung, seinen Mann stellt.

Diesem zu Folge bestimmt er nun die Freiheit der Creatur, als Bethätigung der Energie, die ihr als creatürlichem und in der Stellung der Creatur als einem für sich bestehenden Wesen durch Gott geworden ist. Oder — Freiheit in allen ihren Erscheinungen ist Selbstständigkeit des Seyns und der Bestimmung.

Zur Erläuterung noch Einiges:

Wir haben schon früher gehört: daß der Verfasser den Vernünftigsten und Sittlichsten auch als den wahrhaft Freien anerkannt wissen will, als Ursache finden wir jetzt angegeben: „weil er in der Freiheit Gottes frei ist, von dem alle Bestimmung ausgeht, und der selbst durch nichts bestimmt wird. Mit Gottes Willen habe sich sein Wille geeinigt, so weit dies für die Creatur möglich sey."

Eine andere Freiheit aber ließe sich auch Gotte nicht zuschreiben, als „die Nothwendigkeit des Seyns und Wirkens aus und nach seinem absolut vollkommenen Wesen, die da schlechthin unabhängig ist von aller fremden Bestimmung."

„Die Freiheit des Menschen wird deßhalb auch eine bedingte genannt, weil ihr noch einige Unfreiheit als Abhängigkeit beigemischt ist."

„Da diese Abhängigkeit ihm aber nur in Bezug auf Gott zukommt; so wird dem creatürlichen Willen in derselben Beziehung, Selbstständigkeit und Freiheit gegen Gott abgesprochen, und beide ihm nur in Gott zugesprochen, d. h. nicht wenn der Wille sich geltend macht gegen Gott, sondern wenn er Gott in sich gelten und wirken läßt, ist er frei. Die eigentliche Selbstständigkeit kommt daher der Creatur nur gegen die übrige Creatur zu, zu der sie sich in Gegensatz stellen und sich bewähren mag dadurch: daß sie ihr Gesetz geltend macht gegen das Andere."

So weit der moderne Determinist. Es reicht hin, um unser Ur-

Digitized by Google

theil zu bekräftigen: daß er den qualitativen Unterschied, den er zwischen Geist und Natur festgestellt, zwischen Gott und Geist aufhebt, und hiemit diesen letztern höchstens als einen quantitativen oder graduellen Unterschied ansetzen kann. Jener Unterschied aber zwischen Geist und Natur wurde als identisch mit dem von Freiheit als Selbstbestimmung und Nothwendigkeit als Nichtselbstbestimmung aufgestellt. Ist nun zwischen Geist und Gott kein wesentlicher Unterschied anzunehmen; so ist der Geist frei, weil und wie Gott frei zu denken ist. Nun aber ist die Freiheit Gottes keine andere als die der Nothwendigkeit des Wirkens nach seinem absolut vollkommenen Wesen. Dem zu Folge müßte auch die Freiheit des menschlichen Geistes nur als eine Nothwendigkeit gedacht werden, wirksam zu seyn nach Maaßgabe seines ihm von Gott gewordenen Wesens. Eine solche Freiheit aber wird wohl nicht leicht Jemand sich weigern: auch der Natur bei all ihrem Gegensatze zum Geiste zu vindiciren. Wie könnte auch ein Wesen, das bedingt ist im Seyn, in seinem Daseyn, als Offenbarung des Seyns, das Seyn selber transcendiren? Und anderseits — was wäre das für ein Offenbaren, welches Nichts, weil Fremdartiges offenbarte — oder Alles, nur das Verborgene nicht, auslegte? Kurz, wir sehen: daß der frühere qualitative Gegensatz von Geist und Natur als Freiheit und Nothwendigkeit, durch den spätern bloß quantitativen zwischen Geist und Gott, wieder beeinträchtigt wird.

Ist aber dies einmal eingetreten; so ist der frühere Gegensatz selbst nicht besser zu behandeln, als wie alle andern Gegensätze im Leben der Natur, d. h. jener kann mit diesen, nur als Moment im Leben, in der Selbstoffenbarung, der Einen absoluten Substanz gedacht werden (vorausgesetzt: daß man dem Naturprincipe nicht dieselbe Absolutheit, wie Gotte selber vindiciren, und so einen Dualismus des Absoluten statuiren wolle).

Auf diese Weise wäre der Verfasser leider! seinem Hauptpostulate ganz muthwillig in den Weg getreten, welches ist: daß die philosophische Ansicht mit dem gemeinen Bewußtseyn unerläßlich in Uebereinstimmung zu bringen sey; denn gegen nichts sträubt sich diese Gemeinheit so sehr, als gegen jene Apotheose des Geistes; ja sie ist in dieser Beziehung so entetirt: daß sie mit ihren abgesagtesten Feinden, mit Naturalisten und Rationalisten gern gemeine Sache macht, um nur jenes Mystifications-Unternehmen zu hintertreiben.

Digitized by Google

Aber — was ist nun zu thun? kann uns der neueste Determinismus fragen. Guter Rath ist heut zu Tage theuerer als je geworden, denn aus der Zeit der kantischen Kategorien läßt sich so wenig einer herüberholen, wie aus der Gegenwart ihrer Restauration, wie denn unlängst ein reich begabter Sohn dieser Gegenwart, dem kantischen Unsinne: Gott sey nicht Schöpfer der Sinnenwelt (womit Kant aber sinnreich der Determination menschlicher Handlungen auszuweichen glaubte) dadurch aus dem Wege ging: daß er den Entstehungsact jedes freien Wesens schon als seinen Selbstact proclamirte. Auch sey es fast unbegreiflich, fährt jener über Kant S. 62 fort: „Wie ein so ausgezeichneter Geist etwas gesagt zu haben meinen konnte mit der Behauptung: das Geschaffenseyn der Substanzen begründe keine Determination auf dem intelligibeln Gebiete. Nur in der Zeit und im Raume habe das Causalitätsgesetz eine Geltung, und nur hier könne von einem Bestimmtseyn des Einen durch Anderes gesprochen werden. Muß nicht vielmehr umgekehrt behauptet werden: wenn die Substanzen (Dinge an sich) nicht durch Gott bestimmt seyn sollen; so können sie auch nicht von Gott geschaffen seyn.; so daß der Aequilibrismus nothwendig zur Negation der Creation durch Gott führt."

Und allerdings, wenn der Aequilibrismus, der echte wie der unechte, im Fall es ihrer zwei gibt, dahin führte; dann wäre es schon ein hohes Verdienst, auch nur Etwas (etwa einen Steinwurf) zu seiner Extermination aus dem Gebiete der Speculation beigetragen zu haben.

Aber siehe da! ein altes Sprichwort sagt: der Schweizer wirft oft einen Stein nach seiner Kuh, der dem Wäll'schen werther ist als jene Kuh.

Solche Steine sind nicht selten die Ansprüche alter Philosophen, etwa wie der angeführte aus Kant's Munde. Dieser wehrte mit Händ und Füßen gegen die Anwendung und Uebertragung der Relationskategorien auf das Jenseitige — Uebersinnliche und hiemit zugleich auf Gott und seine intelligible Welt, weil er sich diese doch nicht ohne Gott seyend denken konnte. Der Grund, den er zunächst anführte, war freilich nur von der ausschlüßlichen Anwendbarkeit der ganzen Kategorientafel auf die Sinnenwelt hergenommen. Hinter diesem Wollensacke aber seiner Brustwehr lauerte ein edlerer Scharfschütze — es war der Horror vor dem Pantheismus, dem er als einer eisernen Jungfrau aus der

Digitized by Google

chambre ardente die Freiheitsidee ohne Gnade zum Opfer bringen mußte, die ihm aber zu theuer und zu gewiß war, als daß er sie selbst um den Preis einer Apotheose alles relativen Daseyns verlieren konnte.

Das Beste aus jenen Verhandlungen können auch wir uns jetzt noch gesagt seyn lassen. Jenes aber ist vor Allem: daß weder die Causalitätsidee, unter der der Geist; noch die, unter der die Psyche als Naturseele zu stehen kömmt; noch weniger aber die Causalitätsidee als Kategorie des Menschenlebens, auf das Absolute schlechtweg d. h. ohne Modification durch die Aseitätsidee übertragen werden dürfe, um das Verhältniß des absoluten zum creatürlichen Seyn speculativ zu bestimmen.

In den ersten zwei Fällen ist der Pantheismus so wenig wie im dritten Falle der Dualismus des Absoluten zu vermeiden.

Es hat freilich den Anschein: daß mit der Uebertragung der Idee von freier oder geistiger Causalität nicht nur nichts gewagt, sondern sogar alles gewonnen sey; weil mit ihr der Act der Weltschöpfung, als freie That Gottes heraustritt, die von der freien That des Geistes sich nur dadurch zu unterscheiden scheint: daß diese als Selbstbestimmung in einer Wahl zwischen Gegebenen (von dem der Wahlact selber abhängig ist) beschlossen liegt; jene aber die reine unabhängige Selbstbestimmung selber ist, von der alles Gegebene als Wahlbares selbst bedingt ist. Allein — man hat nur Eins dabei übersehen:

Daß diese Selbstbestimmung des Geistes in der Wahl gar nicht die ursprüngliche Causalität desselben genannt werden kann; diese ist keine andere, als die ursprüngliche Differenzirung des Geistes, als des Seyns für sich zum Daseyn (als sich wissendes Seyn, als Selbstbewußtseyn), welche aber als solche noch nicht vollendet ist und deßhalb in jener Wahlfunction erst sich abschlüßt *), die als ursprüngliche für jeden Geist nur eine Wahl zwischen ihm und Gott seyn kann, die aber — einmal getroffen und wie immer getroffen — für den reinen Geist jede nachfolgende Wahl undenkbar macht.

Wird nun der Begriff jener Differenzirung in der Totalität ihrer Momente auf das Absolute schlechthin übertragen; so erleidet umgekehrt die Aseitätsidee durch jenen die bedenkliche Modification, daß sich

*) Wie so? weil der Geist nur in der Vollziehung dieser, sich nicht bloß als Realgrund (als welchen er sich schon im ursprünglichen aber unwillkürlichen Selbstbewußtseyn erfaßt) sondern auch in der aprioriſchen Qualität desselben, d. h. in der Freiheit, aus der Freithätigkeit apost. erfaßt.

Digitized by Google

das Absolute in seiner Differenzirung wohl mit einem Ternar, keineswegs aber dieser als Dreieinigkeit Gottes mit oder auch ohne dreigliedrigem Weltorganismus, synthetisch construiren läßt.

Aus dieser Unangemessenheit irgend einer creatürlichen Causalität als solcher zu dem besprochenen Zwecke folgt unmittelbar: daß Freiheit und Nothwendigkeit keine Prädicate des Absoluten seyn können — im eigentlichen d. h. ursprünglichen Sinne jener Bezeichnungen; mit dem uneigentlichen aber hat die Wissenschaft nichts zu thun *).

*) In der scholastischen Theologie schon begegnet uns die Frage: Ob Gott-Vater den Sohn volens oder nolens, mit oder ohne Wissen, willkürlich oder unwillkürlich zeuge? aber auch zugleich eine Antwort aus dem Munde Cyrills, die für jene Zeit ohneweiters unter die vortrefflichen gehört. Er sagt nämlich: Quae ex naturae (substantiae) prodeunt neque nolle neque nolle admittunt. Thesaur. 7.

Allerdings läßt diese Stelle den Commentar zu: daß, weil das Velle und Nolle eben nur unter dem Freiheitsbegriffe zu stehen komme; die Nothwendigkeit von der Natur der absoluten Substanz nicht auszuschlüssen sey.

Allein eben so gewiß ist es zugleich: daß diese Nothwendigkeit nicht bloß von der absoluten, sondern von jeglicher Substanz prädicirt werden müsse. Und nun erst entsteht die bedeutsame Frage: Wie ist jene Nothwendigkeit (die jeder Substanz zukommt, insofern mit jenem Worte das Relationsverhältniß zwischen Seyn und Erscheinen bezeichnet wird) zu benennen, und zwar im Unterschiede von jener Nothwendigkeit, die ausschlüßlich nur der Naturssubstanz in ihrer Erscheinungsweise zukommt.

Wird die zeitherige Unterscheidung zwischen formaler und realer Nothwendigkeit hinreichen? Und wenn nicht — welche von Beiden wird sich gefallen lassen müssen: eine neue Distinction einzugehen? So viel ist gewiß: daß, wollte man das Relationsverhältniß zwischen Seyn und Erscheinen jeglicher Substanz mit dem Nahmen allgemein formaler Nothwendigkeit bezeichnen, die eigenthümliche Erscheinungsweise des Geistes wie die der Natur als speciel formale Nothwendigkeit zu denken wäre.

Und nun entstünde erst die gleich wichtige Frage: Ob diese zweifache speciel-formale Nothwendigkeit, einmal in Bezug auf den Geist den Namen der Freithätigkeit, das andremal aber in Bezug auf die Natur den der Nothwendigkeit vertrüge?

Lauter Fragen: die eine metaphysische Abhandlung über Freiheit und Nothwendigkeit länger nicht mehr umgehen kann; die aber ihre Erledigung nur in der Anerkennung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Idee und Begriff, als Denkfunction des Geistes und der Naturseele finden können.

Digitized by Google

Ursprünglich aber wird mit der Freiheit die Erscheinungs- und Bethätigungsweise des Geistes bezeichnet, insofern er Seyn für sich ist, im Gegensatze zu den Naturindividuen, die als solche, Seyn für anders sind, und zwar sowohl in Beziehung auf die Natur, in der sie als Momente ihres Daseyns zu betrachten sind, wie in Beziehung auf den Geist, dem die Natur selbst in ihrem höchsten Gebilde, in der menschlichen Leiblichkeit (und dadurch zugleich für die Totalität aller andern unter diesen) leibeigen wird. Die Bethätigungsweise des Geistes nun ist allerdings als Selbstbestimmung zwar, aber nichts weniger als eine durch und aus sich, d. h. als eine absolute festzuhalten, eben weil sie abhängig ist von fremder Sollicitation. Sie bleibt als Selbstbestimmung immer Rückwirkung auf äußere Einwirkung, aber als jene ist sie nicht nothwendiger Weise entsprechend und darum möglicher Weise widersprechend der äußeren Sollicitation, diese mag nun von Wo immer her an den Geist ergehen.

Die Bethätigungsweise der Physis als Naturſubstanz aber mit dem Namen Nothwendigkeit zu bezeichnen, hat darin seinen tiefern Grund: weil sie ihrem letzten Zwecke (der wie bei jeder Substanz als ursprünglichen Gottesgedanken nur Gedankenbildung seyn kann) ursprünglich gedankenlos entgegenstrebt, indem sie von sich kommt, ehe sie zu sich kommen kann. Gedankenzwecke aber, die gedankenlos erreicht werden, negiren alle innere Selbstbestimmung (die primitive wie die secundäre), hiemit aber noch keineswegs die Bestimmung von einem Gedanken, der außer dem Träger jener Bestimmung, d. h. außer der Naturſubstanz liegt, und welcher eben in dieser realisirt worden ist. Die Naturſubstanz nach (post) ihrer ursprünglichen Differenzirung, bethätigt, d. h. bestimmt sich allerdings auch selber, insofern sie als Substanz für ihre Selbstmanifestation nur auf sich angewiesen seyn kann, weil sie nur sich selber zu erweisen hat; aber alle die Momente in jener, sind Wendungen ohne subjectiven Gedanken, und deßhalb nicht Frei-Thätigkeiten, wohl aber Noth-Wendigkeiten. Nun tritt zwar unter jenen Momenten später auch das des Gedankens ein, und mit ihm zugleich jene Art freier Wendung, die wir mit dem Nahmen der willkürlichen Bewegung per nefas bezeichnen — aber jene kommt, um wahrhaft frei seyn zu können, bereits zu spät, denn sie ist wie eingeführt von

Digitized by Google

den frühern, so auch angewiesen an die frühern Momente und eben deßhalb von ihnen, weil an sie gebunden.

Liegt nun in dieser Genesis jener Ideen ihr eigentlicher Sinn; so ist gar nicht zu begreifen: wie diese Integrität bei einer schlechten Uebertragung auf das Absolute, oder — was dasselbe ist — bei ihrer Verabsolutirung, geschont bleiben könne.

Gedankenlose Bewegung zum Gedanken — und Angewiesenheit des Seyns für sich an fremdes Seyn, um Daseyn, sich wissendes Seyn zu werden — sind als solche schlechthin unvereinbar mit der Idee vom Absoluten.

Aber eben hiermit stehen wir an einem Puncte, der zum Standpuncte benutzt wird: um der Genesis jener Ideen von Freiheit und Nothwendigkeit die Dexterität und Integrität ihrer Bedeutungen zu bestreiten. Eben weil das relativ-Freye noch abhängig, so heißt es, und eben weil das creatürlich-Nothwendige noch gedankenlos ist; so trägt Beides jene Namen nur im uneigentlichen Sinne. Des eigentlichen Sinnes Träger und Eigenthümer ist Gott selber.

Und wahrlich! es hätte sich mit dieser Wendung bisher mehr ausrichten lassen, wenn die Erfinder und Vertreter derselben unter sich hätten eins werden können: Wo Freiheit und Nothwendigkeit in Gott ihren Anfang und ihr Ende nehmen.

Der Eine, wie wir gesehen, beehrt das Erscheinen durch sich im Absoluten mit dem Namen der Freiheit und der Selbstbestimmung den Verlauf der Momente aber in jenem mit dem Namen der Nothwendigkeit. Der Andere dagegen sieht in der Aseität und ihrer Selbstoffenbarung als Kategorientafel nichts als Nothwendigkeit; dagegen aber in der zeitlichen Weltschöpfung ausschlüßlich die Freithätigkeit, als Gegensatz zu jener ewigen Noththätigkeit.

Beide Parteien aber übersehen nur zu Vieles in ihrer Eilfertigkeit. Vor allem aber: daß — wie Freiheit und Nothwendigkeit im relativen Seyn, sich in ihren substanziellen Trägern, dem Geist und der Naturseele sich gegenseitig real ausschlüssen; so sich im Absoluten entweder gegenseitig indifferenziren oder zur Synthese sich vereinen müssen. Das Entweder gibt sodann wohl ein Neutrum von aber nicht über Beiden, das Oder aber gibt einen Dualismus des Absoluten statt ein dualistisches Absolute, und so langt die ganze Expedition bei demselben Gedanken an, von dem unsere Ansicht ausgegangen ist, nämlich: daß Gott der Unaus-

Digitized by Google

sprechliche bleibt, so lang er sich mit Namen nennen lassen soll, mit denen Er selber von Ewigkeit die Weltcreatur namentlich gerufen und berufen hat *). Die andern Puncte aber können hier noch nicht umständlich, deßhalb sollen sie auch rathsamer gar nicht besprochen werden, um allem Mißverständnisse vorzubeugen. Uebrigens kann das bereits Gesagte hinlänglich genügen um einzusehen: daß die Causalitätsidee, als Kategorie für die Weltwerdung, noch einen andern und höhern Gedanken Gottes zu ihrer Voraussetzung haben muß, ohne welchem aber jene Idee consequent nichts als Pantheismen, inconsequent aber, diese mit Wasserköpfen versehen, d. h. Halbpantheismen ausgebären kann; wie solches der neue Determinismus, wider Willen uns abermal bezeuget; der, weil er die ursprüngliche Setzung der Substanzen nicht ohne Determination von Seite Gottes sich denken kann; in der Zersetzung derselben (d. h. in der Scheidung ihres Seyns zum Daseyn) ihnen alle und jede Mitdetermination als Mitwirkung zum Daseyn, absprechen zu müssen wähnt **). Die Acte der Setzung und Zersetzung aber sind in der Idee der Creatur so wenig zu confundiren, oder zu identificiren, als zu trennen oder abstract aus einander zu reißen; wohl aber zu unterscheiden.

*) Ob wohl mit dieser Aeußerung unsere deutschen Religionsfreunde zufrieden seyn werden, von denen unlängst einer sich verlauten ließ: „Wer mit den großen Geistern der Zeit auf dem Wege der neuern Philosophie (sey's nun in seinen Gedanken, der allein wahres Seyn hat, oder auch nur in seinem potenzirten Naturleben) in sich selbst, das höchste Wesen gefunden; und doch zur Anerkennung seiner speculativen Divinität zu nüchtern und zu ehrlich ist, der müßte sofort mit dem Dichter gestehen: daß er aus Religion, keine Religion habe." — Und ohne weiters ist seine Ironie in den Worten: große Geister, sehr gut angebracht; denn es gehört wahrlich nur die Größe des fabelhaften, sogenannt baumlangen Hansels dazu, um einerseits den subjectiven Gedanken von Gott, für den objectiv-realen Gott selber, so wie eben deßhalb anderseits, Sich als Denksubject, für das höchste Wesen zu halten. — Aber eben deßhalb, Religionsfreunde! kommt so viel darauf an: daß überall richtig unterschieden, bevor richterlich entschieden werde über neuere Philosophie in jeder Gestalt und Richtung.

**) Siehe oben S. 135.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

a) Zweiter Gegensatz.

Wir stehen nun bei dem zweiten, im Eingange angedeuteten Gegensatze.

Für den Fall, daß man zwischen den Systemen, die die Glieder jenes Gegensatzes bilden sollen, die eigentliche Natur des Gegensatzes nicht zugeben, sondern bloß eine willkürliche aus Organisationssucht entstandene Zusammenstellung des Heterogensten darin zulassen wollte; müßten wir freilich diese unpolarisirten Tadler auf die Geschichte der Philosophie aufmerksam machen, in welcher Perioden mit derlei Gegensätzen gar nicht unter die Raritäten gehören, wenn sie auch vor der Geschichte der Zeitphilosophie, nur zweimal unserm Auge begegnen.

So ist schon im Verlaufe der hellenischen Philosophie der eleatische Pantheismus in den Atomismus Democrits, wie abermals in der christlichen Zeit der spinozistische Pantheismus in den Monadismus als spiritualisirten Atomismus eines Leibnitz umgeschlagen. Aber auch diese historische Parallele wird vielleicht dem Tadel nicht entgehen.

Wenn man auch die leibnitzische Monadenlehre, als spiritualisirten Atomismus gelten lassen sollte; so wird man jene doch nicht zugleich als Allvielheitslehre zugeben wollen, und hiemit zugleich den eigentlichen Gegensatz derselben zur Alleinslehre des Spinoza in Abrede stellen.

In gleicher Weise kann man den Pantheismus der Eleatischen Schule anstreiten; und hiemit den Atomismus als eine Allvielheitslehre der Griechen, um seinen eigentlichen Gegensatz bringen, und zwar um das der Zeit nach frühere Glied in jenem Gegensatze.

Diese Bedenklichkeiten und Einwürfe müssen nun früher aus dem Wege geschafft werden, ehe wir uns an die Darstellung und Beurtheilung desselben Gegensatzes machen — der in unsere Tage fällt.

Digitized by Google

Was nun den Gegensatz zwischen der Grundansicht eines Spinoza und Leibnitz anbelangt; muß von unsrer Seite freilich vor Allem zugestanden werden: daß sich das System des Letztern zu dem frühern noch nicht verhält, wie Allvielheitslehre zu einer Alleinslehre, mit welchem Rahmen Spinoza's Pantheismus zu belegen noch Niemand Anstand genommen hat. Allein — wir wissen aber auch den Grund vom Deficit in jenem Verhältnisse anzugeben; er liegt darin: daß, was dem leibnitzischen Systeme zur Allvielheitslehre noch abging, dasselbe auch dem spinozistischen noch fehlte, um durchgeführte, vollendete Alleinslehre zu seyn — eine Behauptung, die zu ihrer Bekräftigung, zugleich ein Wort für den besprochenen Gegensatz zwischen Pantheismus und Atomismus, als einen organischen, in Bereitschaft haben sollte. — Unvollendet aber kann der Spinozismus als Pantheismus schon deßhalb genannt werden, weil in ihm und seiner starren Form, kein Platz gefunden wird für das eigentliche Werden, als Weltwerdung.

Der Gegensatz von Natur und Geist nämlich wurde durch den Substanzbegriff so vermittelt, daß jene gegensätzlichen Factoren, die seit Carteſius als Gedanke und Ausdehnung bestimmt waren, nur als Attribute der Einen Substanz, und so nur als absolute Arten der absoluten Substanz gedacht werden. Die Gattung aber ist als solche nur in und mit ihren Arten, und diese als solche sind nur in und mit ihrer Gattung; und diese formale logische Inseparabilität läßt ein eigentliches Entstehen der Zweiheit aus der Einheit durchaus nicht zu.

Werden und Bewegung aber brachte erst Leibnitz in jenes System durch den Begriff vom Absoluten als einer transitiven, d. h. nicht bloß immanenten Causalität, wodurch er zugleich die christlichen Begriffe von einer Creation als Weltschöpfung, von einer Persönlichkeit des Weltschöpfers und von der Persönlichkeit und Freiheit des creatürlichen Geistes zu retten glaubte: die er im frühern Systeme durchaus unberücksichtigt fand. Die Bethätigung nun des transitiven Princips bestand in den sogenannten Effulgurationen desselben, wodurch die Elemente der Welt als Monaden, mittelst Emanation der Urmonas gesetzt, vorgestellt wurden; ohne jedoch durch diese ihre Bethätigung sich selber als Einheit in der Vielheit zu verlieren; wohl aber sich als Ureinheit über der Vielheit der Einheiten zu behaupten. Diese Monaden waren überdies reale Einheiten, begabt mit der Activkraft zu er-

Digitized by Google

kennen und zu begehren, und so zugleich substantielle Formen der Ursubstanz.

Allein — auch Jetzt kann man doch noch einwenden: Auf diese Weise hat Leibnitz doch nur die Alleinslehre des Spinoza vollendet; aber eben deßhalb nicht die Allvielheitslehre. — Die Letztere allerdings nicht — (so viel zur Antwort) wohl aber hat er sie eingeleitet — und zwar nur insofern eingeleitet, als selbst die von ihm beabsichtigte Vollendung der Alleinslehre noch ihrer letzten Durchführung entgegensah. Nicht vollendet ist sein Monadismus als spiritualisirter Atomismus zu nennen, weil die Monaden noch im Dependenzverhältnisse zur Urmonade stehen, mithin sein Monadismus noch in theistischer und nicht atheistischer Form auftritt. Aber auch unvollendet ist sein Pantheismus in so weit zu nennen, als er durch die Urmonas den Gegensatz in der Welt nicht vermittelt und aufgehoben; sondern bloß negirt und rein vernichtet hat. Denn — wo überall Leben und Gedanke waltet, da kann von dem alten Gegensatze im Universum, von Gedanke und Materie (von Lebendigen und Todten), und von Vermittlung Beyder im Absoluten keine Rede mehr seyn.

Man könnte endlich gegen unsere Ansicht vom Gegensatz auch bemerken: daß die leibnitzische Monadenlehre ihre Entstehung gar nicht der Metaphysik, sondern der Empirie zu verdanken habe, und sich für diese Bemerkung darauf berufen: daß Leibnitz die einfachen Dinge als die Voraussetzungen und Bedingungen von Zusammensetzungen, wie solche in der Empirie vorkommen, angesehen habe.

Allein — nur Schade — daß Voraussetzungen oder Postulate der Empirie, eben nicht mehr dieser als solcher anheim fallen, wohl aber dem Geiste, in seinem metaphysischen Streben: das Erfahrene zu erkennen, zu begreifen.

Füglicher könnte man sich für jene Behauptung auf die mikroskopischen Erfahrungen berufen, die in jener Zeit, dem empirischen Physiker ein neues Feld zu Betrachtungen höherer Art eröffneten. Aber auch selbst die neu von Löwenhöck entdeckten Infusorien, galten dem Metaphysiker Leibnitz nicht für identisch mit den realen Bedingungen alles Zusammengesetzten, insofern sich diese jeder Sinnfälligkeit, selbst der mikroskopischen, entziehen müßten, um die Idee der Einfachheit in Anspruch nehmen zu können.

Seine metaphysische Doctrin von den Monaden stützt sich vielmehr

Digitized by Google

auf seine Grundansicht von der menschlichen Erkenntniß, in der er die der Vernunft von der der Sinne unterschied, und jener eben so die Deutlichkeit und Klarheit, wie dieser die Dunkelheit und Verworrenheit zuschrieb.

Diese Eigenschaft aber leitete er davon ab: weil die Sinnesvorstellungen von einer Menge Gestalten und Bewegungen abhängen, die an den Gegenständen der Sinneswahrnehmung haften. Deßhalb sagte er auch: Gelangten wir zur Einsicht in die Einrichtung der Körper; so müßten wir auch wissen: Warum der Einzelne diese und keine andern Eigenschaften besitzen könne.

Der Begriff vom Einfachen ist also schon wegen seiner Deutlichkeit, ein Vernunftbegriff.

Nebstdem hatte nach Leibnitz die Erkenntniß auf Gewißheit nur dann Anspruch zu machen, wenn sie entweder aus zweifelloser Erfahrung stamme, oder aus Beweisführung mittelst Schluß.

Des Schlusses oberste Regeln aber waren: einerseits der Grundsatz des Widerspruchs und der Identität, anderseits der vom zureichenden Grunde.

Ist nun aber das Einfache als Voraussetzung der Zusammensetzung, auch insofern zugleich als zureichender Grund von dieser anzusehen; so ist klar: daß der Monadismus, der Metaphysik nicht aber der Empirie eines Leibnitz sein Daseyn zu verdanken hatte. Hiemit aber soll nicht behauptet werden: daß die empirischen Thatsachen seiner Zeit ohne allen Einfluß gewesen seyn sollten. — Wenn er in seiner Metaphysik durch jene auch nur bestärkt worden; so wäre der Einfluß nicht zu läugnen.

So sagte er auch: daß der organische Leib sammt Seele schon vor der Empfängniß vorhanden sey; indem die lebenden Individuen aus präexistenten lebenden Wesen und aus ihrer Umgestaltung entstünden — und er berief sich für diese Ansicht auf die Vernunft so gut wie auf die neuern Untersuchungen, als Bestätigungen jener Vernunfteinsicht.

In seiner Grundansicht aber von den menschlichen Erkenntnißarten und ihrer Beschaffenheiten, hatte offenbar die zu seiner Zeit vorherrschende mathematische Anschauung der Dinge ihre Hand im Spiele, wie er auch das Tausendeck als ein Beispiel von einem zusammengesetzten und deßhalb dunklen Begriffe anführte.

Deßhalb aber schon, all' und jeden Atomismus und Monadismus auf die Vorherrschaft der mathematischen Anschauung, als auf ihren letz-

Digitized by Google

ten Grund zurückzuführen, wie Ritter in seiner Geschichte der griechischen Philosophie versucht, müßte schon deßhalb als unzureichend angesehen werden, weil sich abermal fragen läßt: Worin denn die mathematische Anschauung mit oder ohne Vorherrschaft ihren letzten Grund habe. Doch hievon später.

Für jetzt hat die Behauptung sich gerechtfertigt: daß der Gegensatz zwischen dem Pantheismus Spinoza's und dem Monadismus eines Leibnitz kein willkürlich entworfener, sondern ein dialectisch gewordener zu nennen sey; und daß anderseits der Monadismus als unvollendete Allvielheitslehre genau der unvollendeten weil starren Alleinslehre entspreche, und daß auf jenen eben so der mathematische, wie auf diesen der logische Formalismus jener Zeit eingewirkt habe.

Wir stehen nun bei dem paralellen Gegensatze in der Geschichte der griechischen Philosophie.

Vor allem wird es sich hier um eine Untersuchung über die Richtigkeit desselben handeln.

Allerdings — läßt sich hier die Totalanschauung der Eleatischen Schule als eine rein pantheistische insofern anstreiten — als sie in der Physik unstreitig der sogenannt mechanischen Naturansicht der jonischen Schule zugethan ist. — Aber — eben so wenig läßt sich anderseits läugnen: daß jene in der Metaphysik die pantheistische Tendenz verstecken könne, und zwar in der Aufstellung des Axioms: daß alles Wahre Eins sey. Die mechanische Naturerklärung wird in der neuern Zeit überdies noch der dynamischen Ansicht entgegengestellt, ja beide sogar auf ein wesentlich verschiedenes Grundprincip zurückgeführt *). Die dynamische, heißt es, geht von dem Begriffe einer lebendigen Kraft aus, welche sich in der Form ihrer Entwicklungen verändert; ihr scheint daher, was in der Natur wird, erklärbar aus der Veränderung der Kraft. Die mechanische aber nimmt kein eigentliches Werden (keine Veränderung der Beschaffenheiten und Formen) in der Natur an; sondern will Alles erklären aus der Veränderung der äußern Verhältnisse im Raume. Sie setzt daher bleibende Materien voraus, welche durch Bewegung (innerliche oder äußerliche) ihren Ort verändern, und daraus gewinnt sie die Ansicht:

*) Geschichte der Philosophie alter Zeit v. Dr. A. Ritter. 1 Thl. Zweite Auflage. S. 208.

Digitized by Google

daß alles *scheinbare* Werden [der Beschaffenheiten und Formen in der Natur] erklärt werden müsse aus den verschiedenen *Mischungen*, welche jene Materien (von ursprünglich verschiedener Beschaffenheit und Form) unter einander eingehen. Da nun diese zwei Erklärungsweisen ganz verschiedenen Grundsätzen folgen; so kann auch nicht eine Entwicklung desselben Princips unter ihnen Statt finden; wenn sie auch einzelne Puncte empirischer Art mitsammen gemein haben sollten. — Abgesehen nun von dem Charakter der eleatischen Schule als einem eclectischen; so verhielte sich, dieser angeführten Erscheinung zu Folge, doch wenigstens die dynamische zur mechanischen Naturerklärung unter den jonischen Naturphilosophen, wie die Alleins- zur Allvielheitslehre, und zwar um so mehr, als *einerseits* jene Eine Kraft so wenig von einer materiellen Basis, wie *anderseits* jene vielen Materien, von Kräften als ihren lebendigen Substraten, noch gar nicht unterschieden gedacht wurden; welche Unterscheidung erst mit *Anaxagoras* eintrat und so den *Dualismus* von *Seele* und *Materie* als absoluten Principien (freilich noch in absoluter Unterordnung des Einen unter das Andere) in der jonischen Schule einführte.

Ferner: es ließe sich sogar die eleatische Schule zur Bestreitung ihrer pantheistischen Tendenz, unter die so eben angeführte dualistische Form stellen, besonders die Lehre des Empedocles, die man ohnehin als die Entwicklung jenes dualistischen Keimes anzusehen gewohnt ist.

Man könnte sagen: In der ursprünglich zwar pantheistischen Richtung, in welcher die Eleaten offenbar sich befanden, indem sie das Werden und die Vielheit der Welt aufzuheben, und alles auf das einige und bleibende Wesen des Seyenden zurückzuführen strebten, in jener Richtung also kann man doch nie dahin gelangen: das *Werden* und die *Vielheit* zu einem völlig *Nichtigen* zu machen; sondern man muß Beides in der Vorstellung des Menschen zugeben, und die Wahrheit derselben sich nur dadurch verbergen, daß man davon absieht: Wie die *Vorstellung* und das *Subjective* doch auch *objective Wahrheit* habe.

Daher sind die Vorstellungsweisen eigentlich in einem *dualistischen* Gegensatze zwischen dem Uebersinnlichen, Wahren und sinnlichen Schein befangen, den sie sich aber nicht aufzulösen wissen, wenn sie auch den Schein der Wahrheit unterordnen. — Und so könne es wohl dem Empedocles klar geworden seyn: daß dem subjectiven Werden als Viel-

Digitized by Google

heit eine objective Vielheit als Werden zur Seite gesetzt werden müßte. Und hierin könne auch der wesentliche Unterschied seines Systems von denen der andern Eleaten gefunden werden, wenn man einen wolle. Man könnte sich sogar für die Wirklichkeit dieses Unterschiedes auf seine Aeußerung über die Elemente (deren er viere annahm als materielle Basen alles Daseyns) berufen: daß es nämlich untheilbare Theile der Elemente gebe; die Theilung aber derselben nicht vollzogen werden könne bis zum Untheilbaren *).

Allein — was ginge nun aus alle dem möglicher oder wirklicher Weise bisher Angeführten hervor? — Nichts anders, als daß der ursprünglich logisch formale Pantheismus der eleatischen Metaphysik in der subjectiven Forschung des Empedocles (dem die Schule die Ausbildung ihrer Physik verdankte), das erste Blüthenauge zum spätern Atomismus eingesetzt habe, und zwar deßhalb, weil das logisch-pantheisirende Element derselben Schule die Elementarwelt der Materie nicht überwältigen konnte; selbst nicht in der Person eines Zeno (der sich doch vorzüglich zum Vertheidiger der Lehre vom Uebersinnlichen als des allein Wahren **) ausbildete); keineswegs aber kann daraus weder die Alleinslehre der dynamischen Physik unter den Joniern, noch die Alleinslehre der Metaphysik unter den Eleaten bestritten wer-

*) Ebendaselbst S. 552.

**) Ebendaselbst, Zenon der Elate, S. 512 — 523.

Sehr richtig bemerkt Ritter zu den bekannten Worten Zeno's: „Wenn ihm Jemand erklären wolle, was das Eins sey; so wolle er sagen, was alle Dinge seyn." Dieß setzt voraus auf der einen Seite: daß ihm die Dinge doch nicht durchaus Nichts waren, weil er eine Wahrheit derselben, in der unbedingten Wahrheit des Eins suchte; auf der andern Seite aber auch: daß er keine Wahrheit der Dinge anerkannte, als die, welche in dem Eins ist. Nach der Wahrheit der Dinge aber möchte wie Xenophemes und Garmenides, in der Natur suchen. — In der Naturlehre nahm er mit den übrigen Eleaten vier Elemente an: das Warme und Kalte, Trockene und Nasse, worin man die Eigenschaften der gewöhnlichen vier Elemente wieder erkennt. Außerdem eine bewegende, alles regirende Kraft, die Nothwendigkeit, deren Arten Haß und Liebe sind. Uebrigens bringt der Verfasser den Charakter der drei ersten griechischen Schulen in folgendes Verhältniß zu einander (S. 193):

der { ionischen Schule / pythagorischen — / eleatischen — } entspricht die Betrachtung der { physischen Seite / ethischen — / logischen — } des gegenkindlichen Seyns.

Digitized by Google

den. Es muß vielmehr zwischen beiden der Unterschied festgestellt werden: daß der Eleatische zum Jonischen Pantheismus sich verhält wie eine formalistische Identitätslehre zu einer realistischen Indifferenzlehre; in welcher das Eine Seyende eben so im Vielen, wie in jener das Viele in dem Einerlei untergegangen gedacht wird. Ja die eleatische Metaphysik in diesem ihrem rein formalen Charakter muß sogar als das Ferment angesehen werden, das das Umschlagen der jonischen Alleinslehre in die Allvielheitslehre sollicitirte. Denn vorausgesetzt einerseits den Inhalt des eleatischen Satzes: „daß so wenig aus Eins Zwei, wie aus Zwei Eins werden könne," als metaphysische Wahrheit; anderseits aber anerkannt das physisch Gesetzte und Gegebene als ein Vieles; so kann eine Vermittlung dieses Gegensatzes zweier Wahrheiten nur dahin ausfallen: daß das Viele in seiner positiven Form aus einem Vielen in aprioriſcher Form begriffen werde, und daß, wenn jene Form sich schon als eine endlose darstellte, diese um so mehr als eine unendliche gedacht werden müßte.

Der Atomismus der Griechen hatte daher auch gar nicht nothwendig, jenes eleatische Axiom zu verabschieden, um der pantheistischen Tendenz, die zugleich in diesem schlummerte, etwa auszuweichen; die jonische Alleinslehre konnte negirt werden, bei aller Achtung und Anerkennung des eleatischen Formalismus.

Hier stünden wir nun auch an der geeigneten Stelle, wo sich die Vorherrschaft der mathematischen Anschauung als angeblicher Entstehungsgrund des Atomismus in der Speculation, besprechen ließe.

Jene Vorherrschaft wird bei Democrit theils darin gefunden: daß dieser den eleatischen Grundsatz festhält: Aus Einem wird nicht Zwei, aus Zwei nicht Eins; dem zu Folge eben unendlich viele Atome vorausgesetzt wurden zur Erklärung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Körper, theils darin: daß die Körper sich nur durch ihre äußerliche Form von einander unterscheiden, und diese nur als ihre Beschaffenheit an sich haben. Ihren Elementen aber (den Atomen, als einheitlichen untheilbaren Dingen) kam nur die Schwere zu. Endlich darin: daß dem zu Folge das Werden in der Welt, nur in der Veränderung der Verhältnisse unter den Atomen bestehe, also Veränderung der Dinge nur Veränderung der Stellung der Atome unter einander; Stellung aber entweder Trennung oder Verbindung (Entmischung oder Mischung) sey.

Digitized by Google

Thun und Leiden konnte daher auch nur von den Körpern, nicht aber von den Atomen als Elementen der Körperwelt ausgesagt werden.

Zugleich mußte die Bewegung, als Grund der veränderten Stellung, als eine ewige aufgestellt werden, die zeitliche aber als vom äußern Stoße herrührend. Alle diese Aussagen erklären schlüßlich den Atomismus einerseits als den ersten selbstbewußten Materialismus, dem selbst die Seele nur als ein feinerer Leib im Leibe gilt, wie anderseits als Sophistik, insofern es in ihm der Wissenschaft an der Einheit ihres Gegenstandes gebricht, der in ihm weder die Welt noch Gott ist. Daher auch seine Behauptung: „der Mensch sey aller wahren Erkenntniß beraubt" bei all' seiner Unterscheidung der sinnlichen von der echten Erkenntniß *). Die Vertreter dieser Ansicht über den Atomismus Democrits, wissen nun zwar: daß dieser für seine Lehre auch Gründe anführt, in denen keineswegs das Mathematische vorschlägt. Hieher zählen sie z. B. den Satz von der bloß endlichen Theilbarkeit der Körper, der offenbar ungeometrisch ist, aber doch für die arithmetische Grundansicht spricht: daß aus Eins nicht Zwei und umgekehrt werden könne. Ferner den alten Satz: daß Gleiches nur auf Gleiches wirken könne, woraus er die Gleichheit aller Dinge als das wahre Wesen derselben und das Gleiche in Allem als das Raumerfüllende bewies.

Derlei Sätze aber bemüssigen jene Vertreter nicht nur nicht: Ihr Urtheil noch einmal zu untersuchen, sondern sie glauben vielmehr alles Recht zu haben, sich von ihnen in jenem Urtheile nicht beirren zu lassen. Allein — auf solche Weise kämen zwei verschiedene Ansichten über eine und dieselbe Sache nie zu einer soliden Vermittlung, was in der Wissenschaft allerdings sehr gefehlt wäre.

Wir können uns deßhalb von den mathematischen Sätzen Democrits so wenig beirren lassen, wie von der Anführung derselben zu dem Zwecke: dem Atomismus seine wahre Nativität zu stellen.

Wir glauben vielmehr: daß es sich bei der Ermittlung seiner Genesis vor Allem um die Beantwortung der Frage handle: Ob die Negation des Werdens als einer Veränderung der Kraft, nothwendig bedingt sey von der mathematischen Ansicht und ihrer Vorherrschaft. Unsere

*) Ebendaselbst, die Atomisten, S. 593—627.

Digitized by Google

Antwort kann hierauf nun verneinend ausfallen, und zwar aus dem Grunde: weil der abstracte Formalismus des logischen Denkens schon hinreicht, jene Negation zu vollziehen. Denn schon dieser kann sich das Werden als ein Verändern des Einen nicht denken, weil er sich dasselbe eben nur als ein Entstehen aus Nichts vorstellen müßte, oder, was ihm dasselbe ist, für ein Entstehen der Zwei aus der Eins. Wenn nämlich aus der Eins so wenig Zwei, wie aus dieser jenes werden kann; so müßte die Zwei nur aus Nichts entstanden gedacht werden können, wenn sie doch gedacht werden sollte.

Eins aber bleibt in jener Vorstellungsweise immerdar nur Eins, eine Wahrheit, welche die Algebra zwar auf ihre und darum auf eine andere Weise zur Darstellung bringt, aber darum jene abstracte Wahrheit selber um nichts gewisser oder einleuchtender macht. Wir fahren nun fort und sagen:

Der abstracte Formalismus aber des logischen Denkens ist ein doppelter deßhalb, weil dieses Letztere dem Naturleben angehört, in welchem die Physis nur die Verklärung ihres Seyns zum wissenden Seyn, d. h. zum Daseyn im Bewußtseyn anstrebt, und im Begriffe factisch erreicht.

Wie nun das Naturleben in seiner Totalität zwei Seiten hat, so auch der Formalismus. Jene zwei Seiten sind nun die der Veräußerung und die der Verinnerung der Natursubstanz, die sich zu einander verhalten, wie das Mittel zum Zwecke, der mit dem Selbstzwecke der Substanz: Sich selber offenbar zu seyn, zusammenfällt.

Es lassen sich jene zwei Seiten auch mit den Worten der Herausbildung und Hineinbildung, der Evolution und Involution bezeichnen, womit der Ausdruck für das sogenannte Seelenvermögen mittelbarer Anschauung, die Einbildungskraft (als Eigenschaft aller höhern Bildungen der Natur in der Sphäre ihres animalischen Lebens) in enger Verbindung steht.

Ja, da das Naturleben in seiner Verinnerung zunächst nur an seine eigene Veräußerung angewiesen ist, diese nebstdem nur für jene da ist, jene aber der Begriff selber ist; so lassen sich jene beiden Seiten auch als die der realen und formalen Begriffsbildung bezeichnen.

Wie es nun die Logik als Lehre vom formalen Denken mit der Innen-Seite; so hat es die Mathesis mit der Außen-Seite des Einen Naturlebens zu thun und demnach vorzüglich mit den For-

Digitized by Google

men der Zeit und des Raums des Nach- und Nebeneinander-Bildens in derselben Sphäre.

Mit andern Worten: In der Logik kommt die Natur über ihr Denken (den Begriff) zu sich, folglich in gewisser Beziehung abermal, d. h. in höherer Weise zu sich; in der Mathesis aber kommt sie über ihr Bilden und Gestalten zu sich, und bildet hier ebenfalls in höherer weil reinerer, d. h. abstracter Weise.

Ob die Natur als solche, d. h. aus und durch sich selber, den Gedanken über ihr Denken anzustreben im Stande sey, ist eine andere Frage, deren Beantwortung zunächst nicht hieher gehört.

Hieher gehört nur noch die Schlußbemerkung: daß wenn Democrit einerseits als Anhänger des Eleatismus mehr Logiker, und anderseits als Anhänger und Ausbildner der mechanischen Naturansicht mehr Mathematiker als Dynamiker war; daß er unter solchen Umständen, seinen abstracten Formalismus allerdings füglicher und leichter in der mathematischen Form vortragen konnte, wenn er sonst mathematische Anlage besaß, als in einer andern Form; da sich jene Formalismen ja ohnehin näher liegen, weil sie in einer und derselben Lebenssphäre neben einander liegen. Aber als nothwendig bedingt vom mathematischen Formalismus, kann sein logischer Formalismus in der Metaphysik nicht angesehen werden, sonst müßten die besten Mathematiker immer auch die besten metaphysischen Logiker seyn, was wohl nicht leicht behauptet werden kann.

Der Atomismus wurde also in der Naturphilosophie der Griechen vom logischen Formalismus eingeführt, wie sich dieser in der eleatischen Metaphysik Platz machte, und den Begriff der Einheit im Gegensatze zur Vielheit abstract festhielt, und nach diesem Verhältnisse, auch das Verhältniß vom Seyn und Erscheinen zu bestimmen unternahm. Deßhalb konnte der Atomismus auch nicht vor dem Eleatismus eintreten — er fiel dort noch mit dem Mechanismus der Jonier zusammen, mit denen er die materielle Seite eben so, wie mit der Metaphysik der Eleaten die geistige Seite gemein hatte. Aber auch der eleatischen Schule und ihrem Formalismus mußte ein Anaxagoras vorausgehen, der zuerst die Unterscheidung der bewegenden Kraft von den bewegten Elementen (das νους von den Homoiomerien) in die Naturphilosophie einführte. Von nun an aber — konnte die Eine Kraft eben so abstract formal, d. h. als Eins — in der Metaphysik

Digitized by Google

behandelt, und aus dieser abstracten Fassung sogar ein Axiom und Denkgesetz gebildet werden; wie anderseits die Vielheit der Elemente oder Materien in gleicher Abstractheit, und hiemit, nicht bloß ohne Verstoß, sondern selbst unter der Aegide jenes Denkgesetzes, zu einer durchgreifenden Weltansicht ausgebildet werden. — Und so hätten wir uns mit dieser Vorarbeit zugleich den Weg zur Hauptarbeit angebahnt.

Schon im Eingange unserer Verhandlungen wurde bemerkt, daß der neue Monadismus seinen Widerspruch und Gegensatz zu all- und jedem Pantheismus in dem Grundsatze ausspreche: daß er eine Vielheit des Realen, nicht aber eine Vielheit im Realen anerkenne. Durch diesen Widerspruch nimmt er nun zugleich dieselbe universelle Basis seiner Gegner auch für sich in Anspruch, und unterscheidet sich hiedurch schon von dem Atomismus der Alten, der die Vielheit des Realen zunächst nur für die geognostische Reconstruction der materiellen Natur geltend machte, und deßhalb um so leichter seine einfachen Einheiten, Atome und nicht Monaden nennen konnte.

Von der leibnitzischen Monadenlehre aber unterscheidet ihn vor allem die reine Negation all' und jedes Causalitätsverhältnisses in der Vielheit des Realen, folglich die reine Affirmation absoluter gegenseitiger Independenz des einzelnen Realen in seiner Coexistenz mit andern Einzelheiten, die er auch mit dem eigenen Namen einfache Qualitäten bezeichnet; sich selber aber durch jene Negation den Vorwurf des Atheismus zugezogen hat.

Jener Grundsatz wird von ihm ferner als Postulat der Metaphysik aufgestellt, um alles Daseyn in seiner Vielheit und Mannigfaltigkeit zu begreifen, und zwar aus einer Vielheit des Seyns in absoluter Geltung; nicht aber wie jeder Pantheismus aus der Einheit des Letztern bei gleicher Absolutheit.

Durch die Aufstellung jenes Grundsatzes zu dem angedeuteten Zwecke, nimmt der Monadismus endlich dasselbe Verdienst um die Wissenschaft für sich in Anspruch, das bisher die Gegenwart dem hegel'schen Systeme zugesprochen, nämlich: daß er im Kampfe mit der Unmittelbarkeit einerseits und anderseits mit der Reflexion den Sieg davon getragen, welchen zu verfolgen die herbartische Schule eben so der Philosophie als Ziel aufstellt, wie die hegel'sche, und beide in der Hoffnung: dem alten dualistischen Feind, nachdem er einmal geschlagen worden, den Garaus zu geben.

Digitized by Google

Beide Systeme sahen deßhalb auch den Kriticismus Kant's in sei-
nem schlecht versöhnten Gegensatze von Idealismus und Realismus als Erkenntnißweisen, für die Voraussetzung an, von welcher, als dem Wendepuncte der neuern deutschen Philosophie, beide ihren geschichtlichen Ausgang genommen haben, denn die Einheit, in der die kritische Schule jenen von Carteſius her als Vermächtniß überkommenen Gegensatz auszugleichen gesucht, erkennen beide Systeme nicht als die rechte an, wenn auch jedes von Beiden aus einem andern Grunde.

Der Kriticismus ließ nämlich wohl die Einheit beider Erkenntnißformen gelten, aber die Einheit selber sollte eine terra incognita bleiben, weil er selber von nichts Besserem wußte, als einerseits vom sinnlichen Dinge, und anderseits vom unsinnlichen Denken. Die eigentliche Einheit beider stellte er deßhalb als ein Jenseits der Erkenntniß auf, als das Ding an sich, d. h. als ein unbekanntes und zugleich unerreichbares Etwas.

Die Hauptfrage der Metaphysik: Wie synthetische Urtheile a priori möglich seyn, d. h. wie Gegenstand und Erkennen (Seyn und Denken) ursprünglich Eins und von welcher Art diese ihre Einheit sey, erscheint deßhalb auch noch nicht als eine innerlich gelöste, weil die von ihm aufgestellte Einheit bloß eine äußerliche Verknüpfung des Gegensätzlichen selber war.

Dieß ist die Behauptung Beider.

Hierauf nun aber die letzte Antwort, und diese in ihrer Unübertrefflichkeit einmal für allemal abgegeben, und hiemit das speculative Vollbracht für alle Zukunft ausgesprochen zu haben, dieß Verdienst legt sich das eine Extrem deutscher Speculation so zuversichtlich und rückhaltlos, wie das andere bei.

Ob nun aber dieses Verdienst, auf beiden Seiten ein gleiches Feldherrn-Genie zu seiner Hinterlage habe — ferner — ob der deutschen Philosophie seit Kant bei ihrer Entbindung vom zweiten Extreme, der abstracte Formalismus des Begriffs eben so hülfreich als Accoucheur zur Seite gestanden, wie vormals der griechischen Philosophie, als es sich um die Ausgeburt und den Durchbruch des democritischen Atomismus handelte, — über beides wird folgende Uebersicht der Hauptparthien der neuen Monadenlehre — Aufschluß geben.

Digitized by Google

Der Metaphysik Aufgabe und methodische Hülfsmittel *).

I.

Orientirung über den Standpunct des Metaphysikers.

A.

Die Voraussetzung jeder Philosophie ist die gemeine Weltansicht, die sogenannte Erfahrung nach Stoff und Form. Jener besteht in der sinnlichen Empfindung (Wahrnehmungen), diese liegt in der Mannigfaltigkeit derselben.

Beide zusammen liefern die sogenannten gegebenen Begriffe, deren Charakter Gültigkeit ist.

Allein — bei all' diesem Charakter ist die Erfahrung doch unsicher, in doppelter Beziehung.

Denn ihr Stoff verräth nichts von der Beschaffenheit dessen, was Ist, noch weniger kann die Form für das gehalten werden, was Ist, weil sie durchgängig abhängig ist vom wahrnehmenden Subjecte, in dieser Relativität aber schlechthin unangemessen sind dem Begriffe des Seyns, als der absoluten Setzung.

Mit der Anerkennung aber dieses Begriffs tritt schon der Gegensatz vom Schein und Seyn (als Realen) in die gemeine Weltansicht ein, und mit ihm zugleich die Frage: Ob denn der Schein auch etwas Gegebenes, d. h. nicht bloßes Phantasiegebilde sey? Die Antwort aber gibt jene als Erfahrung mit Ja, und beruft sich für dieses auf ihre Formen, weil diese außer aller Willkür des Denkens liegen.

Und so führt die Erfahrung zu dem doppelten Resultate:

a) Irgend Etwas Ist — das ist gewiß, denn ohne Seyn kein Schein.

b) Was das Seyn (das Reale) ist, ist ungewiß — aber — Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Seyn.

Kurz: die Formen der Erfahrung verwandeln sich auf diese Weise in Formen der Setzung des Realen.

Jene sind hiemit Erkenntnißgründe für diese, oder — Anfangspuncte der Untersuchung über das Reale. Jenes Resultat führt deßhalb zur Aufgabe: die Erfahrungsbegriffe in ihrer Gegebenheit zu untersuchen, zu dem Zwecke: Ob vielleicht in ihnen,

*) Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, dargestellt von G. Hartenstein. S. 128 der Propädeutik.

Digitized by Google

gleich unmittelbar, eine Weisung liege auf das, was für real gehalten werden kann.

Allein — das Resultat dieser Analyse ist zunächst ein Widerspruch, und zwar zwischen den Ansprüchen jener Begriffe auf Realität (Seyn) und einer Befriedigung, die so viel als keine ist, weil diese jenen angewiesen wird in einer unendlichen Reihe statt in einer absoluten Setzung.

Als Gewinn jedoch kann angesehen werden: die Einsicht in die schlechte Beschaffenheit jener Begriffe, auf die der nach Erkenntniß strebende Geist doch sein ganzes Vertrauen setzte.

Die Orientirung schlüßt nun mit der kleinlauten Frage: Was ist nun zu thun? Die Antwort fällt aber doch großlaut aus.

Die Ungeduldigen, heißt es, werden diese Schlußfrage anders beantworten als die Leichtsinnigen. Die Letztern werden sich aus Materialien, die leichter zu handhaben sind als gemeine Begriffe, ein ungemeines Wissen zusammenbauen. Ja das Recht hiezu nehmen sie selbst aus einer Ungereimtheit, nämlich: Widersprechende Begriffe ja nicht auszustoßen, sondern vielmehr zu cultiviren. Als jenes Materiale werden ferner die rein ersonnenen Begriffe genannt, für welche die Leichtsinnigen ein eigenes Magazin, Vernunft genannt, besitzen sollen.

Den Monadisten aber, der vom Ungeduldigen (der alle Metaphysik seitdem sich je weiter je lieber vom Leibe hält) wie vom Leichtsinnigen gleich weit entfernt steht, führt jene Schlußfrage durch sechs Bände zu einem Schlüssel, der auf- und zumacht — wie kein anderer vor ihm.

Wir lassen sie folgen — sobald als möglich. — Denn vor der Hand haben auch wir eine kleine Antwort auf jene Frage (wenn sie auch abermal in Form einer Frage gegeben wird), in Bereitschaft, die uns hoffentlich so wenig den Ungeduldigen als Leichtsinnigen zugesellen wird. Vor allem aber wissen wir es zu loben: daß der bekannte Gegensatz von Denken und Seyn, nicht mehr auf alt kritische Weise, aus der Zeit der Kategorientafel und ihrer Gesetzgebung, in den von Form und Stoff übersetzt; sondern beide, Materie und Form, den Objecten der Erfahrung vindicirt worden ist.

Leider! kommt bei alle dem die Erfahrung zu keiner wahrhaften Realität, sie ist um nichts realer als zuvor, denn das Reale, das Seyn (das, was eigentlich Ist) ist eine absolute Setzung —

Digitized by Google

ein Gesetztes mit dem Charakter der Absolutheit, welcher Charakter aber sich in keinem Gegenstande der Erfahrung auf Erden aufzeigen läßt, — auch wenn wir in der Analyse desselben noch so weit, bis ins Unendliche zurück gehen. Diese unendliche Reihe für das Absolute zu halten, verbieten selbst die Leichtsinnigen, indem sie dieselbe mit dem Spottnamen schlechter Unendlichkeit belegt haben.

Kurz — in hoc vos laudo — aber nebstdem gibt es noch einen andern Punct — der Euch den Standpunct zwischen den Ungeduldigen und Leichtsinnigen so anweis't, daß ihr beiden — dem einen die linke, dem andern die rechte Hand sehr leicht reichen könnt, und wirklich gerecht zu haben scheint.

Ich darf Euch fragen: Wenn der Mensch — Erkenntniß suchend, sich Begriffen anvertraut, deren Charakter Gültigkeit ist; warum sollte er sich nicht vor allem, oder doch sobald als möglich, um die Gültigkeit des Begriffs von der Realität als Seyn umsehen? dessen Inhalt ihr als absolute Setzung interprätirt habt?

Sollte in jenem Begriffe in der That sonst gar nichts liegen, als die Art und Weise, wie etwas gesetzt ist, was bereits gesetzt ist — oder sollte das Wie der Setzung, d. h. die Absolutheit des Actes, durch den Etwas gesetzt worden, schon das Reale selber seyn?

Mit andern Worten: Was ist Wahres in eurer Behauptung, daß der Philosoph mit dem gewöhnlichen Bewußtseyn des Nichtphilosophen die Nöthigung theile: die absolute Setzung irgendwo anzubringen? das heißt:

Theilt das gewöhnliche Bewußtseyn in der That folgende Aussagen mit dem philosophischen Bewußtseyn: Es sey nur gewiß, daß irgend Etwas ist, ungewiß aber, was jenes Etwas als Seyn und Reales sey; oder sieht vielmehr das gemeine Selbstbewußtseyn (der Mensch in besonnener Persönlichkeit) jene Unterscheidung zwischen gewissem Daß und ungewissem Was, als eine ungemeine Spiegelfechterei und Spitzfindigkeit an? Und am Ende: Wozu soll überhaupt das Gemeine Sache-machen des höhern mit dem gemeinen Bewußtseyn führen? Doch vielleicht liegt irgend welche Antwort in den angemeldeten sechs Sätzen.

B.

Der erste von ihnen befaßt sich mit dem Unsinne, der in dem Ausdrucke: widersprechende Begriffe (der Erfahrung) liegt

Digitized by Google

und zwar mittelst des Dilemma's: Entweder ist der Geist organisirt, Widersprechendes zu denken; — Oder — das Vorhandenseyn solcher Begriffe ist nur scheinbar.

Die Entscheidung fällt einstweilen dahin aus: daß sich gegen das Factum: Widersprechendes wird gedacht, nichts einwenden lasse; daß aber die Frage: Wie der Geist zu solchem Denken (ohne Organisation hiezu) komme, hier noch nicht ganz beantwortet werden könne, weil das metaphysische Problem der Ichheit noch nicht gelöst ist.

Daraus folgt nun der zweite als Resultat des frühern: die widersprechenden Erfahrungsbegriffe müssen benützt werden für den Fortschritt des Denkens. Motivirt wird jenes durch die Warnung: Daß, wer das Gegebene nicht beachte, die Quellen des wahren Wissens verachte, und sich in die Cisternen des eingebildeten Wissens versenke.

Der dritte beleuchtet die Schwierigkeiten, die in dieser Forderung liegen, weil sie den Denkgeist in die Mitte zwischen Logik und Erfahrung stellen, um den Anforderungen beider, bei all der gegenseitigen Feindseligkeit genug zu thun. Wie so?

Die Logik fordert: die Identität des Gedachten mit sich selber rein zu erhalten von der Vermischung mit Fremdartigem. Die Erfahrung fordert: ihre gegebenen Begriffe nicht als platten Unsinn zu behandeln, etwa wie einen viereckigen Cirkel, oder cirkelförmiges Quadrat.

Der vierte zieht das Endresultat dieser Forderungen, es lautet: Die Begriffe (der Erfahrung) bleiben gültig und bleiben undenkbar zugleich. Unmöglich aber ist's: Beides gleichmäßig anzuerkennen. Wo aber kein Rückwärts möglich, da sei ein Vorwärts nothwendig.

Die Principien dieses Fortschrittes sind die Ausgangspuncte, die widersprechende Beschaffenheit der Begriffe. Das Wesen aber desselben liegt in der Umbildung oder Veränderung derselben Begriffe.

Der fünfte beschäftigt sich mit der Bedenklichkeit: Ob solche Veränderungen nicht abermal als ein neuer Widerspruch angesehen werden müsse?

Sie wird gehoben durch die Erklärung: daß jene Veränderung nur eine Verbesserung oder Berichtigung sey, die überdies noch in andern ältern Begriffen liege, von denen sie für die neuen entlehnt werde.

Digitized by Google

Der sechste bestimmt das Verhältniß zwischen jenen ältern und diesen neuern Begriffen, als ein Verhältniß zwischen Gründen und ihren Folgen, und hiemit ist zugleich der Fortschritt als ein immanenter des Gedankens charakterisirt. Und mit der allgemeinen Frage: Wie hängen Gründe und Folgen zusammen, wird der Uebergang von der Aufgabe zur Methode der Metaphysik angebahnt. Von diesen Sätzen hat uns nun der dritte zwar nicht ohne alle Auskunft über unsere früheren Anfragen gelassen; aber einer Entscheidung sehen wir doch erst in der Zukunft entgegen, wenn diese uns noch weitere Auskunft zu geben gesonnen ist, über die Qualität des Realen. — Wie so?

Die Logik unterstützt nämlich ihre Forderung an den Denkgeist: die Identität (des Gedachten mit sich) von allem Fremdartigen rein zu erhalten, mit dem Grunde: daß ein Begriff (hier die gegebenen), der durch einen andern (hier des Seyns = Realen) gedacht werden solle, mit der Qualität des Letztern schlechthin übereinstimmen müsse. Sie nennt überdies diesen Grund einen Grund des bewußtvollen Denkens, d. h. eines solchen, das wissen will was es denkt; mithin nicht jenes Denkens, das leider! factisch Widersprechendes denkt, aber zum Glück nicht aus natürlichem Unvermögen denken müsse.

Die Qualität aber des Realen (Seyns) wird bestimmt: theils als schlechthin positiv und affirmativ (ohne alle Negation), theils als schlechthin einfach (ohne allen innern Gegensatz). So viel müssen wir einstweilen anticipando anführen, um unsere Bedenklichkeiten über die einstweilige Auskunft an den Mann zu bringen.

Wir haben nämlich früher schon gehört: daß unter dem Realen als Seyn, die Art und Weise der Setzung eines Gesetzten (Gegebenen) zu verstehen sey; jetzt nun erfahren wir die genauere Angabe der einzelnen Elemente des Begriffs vom Realen, sie sind die der Negations- und Gegensatzlosigkeit; und so wissen wir jetzt: daß nach der Qualität des Realen fragen so viel sey, als nach der Qualität der Qualität, oder (gemäßigter ausgesprochen) nach den besondern Momenten der Setzungsweise im Allgemeinen.

Allein, wenn die Art der Setzung (die Absolutheit derselben) in nichts anderm bestehen soll, als in der Negations- und Relationslosigkeit, d. h. in einer reinen Leerheit, so ist jene Absolutheit selber

Digitized by Google

nichts besseres, als die Identität des reinen Begriffs als solchen, d. h. in letzter abstracten Fassung.

Der Begriff aber kann nun und nimmer Etwas wissen vom Absoluten als Realen, vorausgesetzt, daß sich darthun lasse: Er sey das Denken der Natur, das nie über sich hinausgreifen, weil es nie in sich hinab greifen kann. Brächte sie das Letztere zu Stande; so würde sie ihren Gedanken vom Absoluten so gewiß nicht als Setzungsweise dolmetschen, als sie sich selber als ein Reales gefunden haben müßte, das da selber setzet, d. h. als ein setzendes Reale. Ihr Denken könnte sich schlechtweg nicht mit der Setzung, als einem Letzten, Höchsten begnügen, zu der es doch selber vom Gesetzten emporgestiegen; da jene doch nur Form, und als diese aus einem Wesen, dem sie inhärirt, begriffen werden muß. Die Form aber des Gegebenen als eines Gesetzten, muß in letzter Instanz doch aus einem Setzenden zwar, nicht aber wiederum als Gesetzten, begriffen werden. Wer sich selber aber als ein setzendes und zugleich gesetztes Reale findet, ist eben nicht die Natur, wohl aber der Geist in seinem Ichgedanken.

Hier werden wir uns freilich auf die Frage gefaßt machen müssen: Ob denn die Repräsentanten der Monadenlehre, Menschen und Denker ohne Geist seyen. Und — im Falle ihnen der Geist doch nicht abgesprochen werden könnte — wie es doch komme: daß sie als geistige Denker sich doch in letzter Instanz mit einer absoluten Setzungsweise, statt mit einem absoluten Setzen, begnügt hätten?

Hierauf können wir einstweilen noch keine entscheidende Antwort geben, wovon der Grund darin liegt; weil im fünften Satze gefragt worden: Ob man sich die Begriffe als Saamenkörner vorstellen dürfe, um ihre Veränderung und Umbildung zu begreifen?

Es gibt zwar derlei Köpfe, wird hinzugesetzt, die sich den Proceß des Denkens gerade so immaginirten, wie das Werden der Dinge und beides sehr begreiflich fänden (etwa weil sie das eine Werden durch das andere begriffen, ohne den Circulus vitiosus zu wittern); allein, wenn das Denken (Begreifen) so leicht begreiflich wäre, so könnte es ja überhaupt zu einem Probleme für's Denken nicht geignet seyn.

Unsere Interims-Antwort aber hierauf ist folgende: daß eben, weil de. Gedanke als Begriff, sich doch — wenn auch schwer — begreifen läßt, jener Gedanke nicht von ihm selber begriffen werde, sondern

Digitized by Google

von einem andern Gedanken als denkenden Subjecte; und daß alle Schwierigkeit, das sogenannte Denken zu begreifen, nur darin seine Wurzel habe, weil man sich imaginirt: Es gibt nur Einen Gedanken im Universum — den reinen Begriff, d. h. das Denken der Natur in seiner Identität mit sich.

Diese Imagination sehen wir sogar für den geschwornen, wenn auch deßhalb noch nicht als den natürlichen Feind der höhern Wissenschaft an.

Als natürlichen Feind jeder festen Ueberzeugung (und hiemit gewiß auch der Philosophie) führte die Monadenlehre freilich etwas Anderes an, den Gedanken nämlich: „Es könne vielleicht sich doch anders verhalten."

Sie lebt daher auch zugleich in der festen Ueberzeugung: „daß sie ihn geschlagen habe, mit einem Systeme, von welchem jede Abweichung als eine Ungereimtheit nachgewiesen werden könne; weil nur in jenem Systeme die Erfahrung mit sich aus ihr selber versöhnt sey, und zwar durch Vertilgung des Dunkels in ihren Begriffen, von den Strahlen, die aus einer überſinnlichen Welt in sie hineinfallen."

Unter dieser Letztern aber kann die Monadenlehre allerdings (im Vorbeigehen sey es gesagt) den intelligibeln Raum, als Bedingung der Coexistenz der einfachen Qualitäten verstehen, wenn sie will.

Wir aber unsererseits können den Gedanken-Einfall: „Es könne sich vielleicht (irgend Etwas) doch anders verhalten," keineswegs als den natürlichen Feind jeder Ueberzeugung ansehen, da wir ihn aus eigner Erfahrung vielmehr, als den Geburtsſessel bei der Niederkunft des Geistes ansehen müssen, wenn er der Angst in der Ungewißheit des Begriffes, über der Freude vergessen soll: daß die Idee und mit ihr die Gewißheit zur Welt geboren.

Das müssen wir der obigen Behauptung freilich zugestehen: daß jede Abweichung von einem Systeme, als eine Ungereimtheit hingenommen werden müsse; aber auch nur unter der Bedingung: so lange sich kein anderer als der zeitherige Ausweg öffnet — zur Versöhnung der Erfahrung aus und mit sich selber, d. h. mit jenem Denkwesen, das allein Erfahrung zu machen im Stande ist.

Betrachten wir nun das neue Etablissement jener Versöhnung zwischen Erfahrung und Gedanke (der die Begriffe jener als undenkbare

Digitized by Google

erklärt) genauer; so finden wir vor allem eine neue Eintheilung der Begriffe, nach folgendem Schema:

1) Gegebene — der Erfahrung gehörig
2) Reine — der Logik gehörig } = Gründe
3) Ergänzende — der intelligiblen Welt gehörig } = Folgen } = Methode

Sodann — ein neues Verhältniß der neuen Ergänzungsbegriffe zu den frühern als ältern Begriffen — es ist das der Folgen zu ihren Gründen, worin zugleich das Wesen der neuen Methode besteht.

Endlich das nothwendige Hervorgehen der neuen Folgen aus den alten Gründen, das ihr zugleich den Anspruch auf Erweiterung des Erkennens und zwar des synthetischen gibt.

Dieser Uebersicht zu Folge aber — kann man sich schwer des Gedankens erwehren: Ob nicht die sogenannte Berichtigung der Erfahrungsbegriffe, und mit ihr der immanente Fortschritt des Denkens, doch nur eine verkappte Vernichtigung jener zu Gunsten der reinen Begriffe (oder besser des reinen Begriffs, als des logischen Gesetzes der Identität) sey.

Bestätigte sich nun jener Argwohn, so ließe sich weiter fragen: Wo die Ungereimtheit größer sey, ob in jenem Systeme, das die Erfahrung dem reinen Begriffe, oder in jenem: das den logischen Begriff — der Erfahrung zum Opfer bringt?

Die nächste Antwort wird freilich lauten: Steht das Denken nicht höher als das Seyn? — oder: das Seyn nicht höher als der Schein? d. h. der Begriff höher als Erfahrung?

Die nächste aber ist nicht immer die beste Antwort. Denken ist ja auch ein Seyn, oder richtiger ein Seyendes, insofern es Erscheinung des Seyns ist, wodurch dieses zum wissenden Seyn — zum Bewußtseyn wird.

Neben dem (angeführten) Scheine käme also noch die Erscheinung zu stehen, wie unter (oder auch über) beiden, als reales Substrat beider, das Seyn, das in jenen seine Offenbarung gewinnt.

Mit welchem Rechte könnte nun aber die eine Seite des erscheinenden Seyns (Denken oder Wissen), die andere (die sinnfällige) als bloßen Schein erklären; was doch zuvor geschehen müßte, um den Schein dem denkenden Seyn (als einem Seyenden) mit Fug und Recht zum Opfer zu bringen??

Digitized by Google

Der dritte Satz unterstützte ja die Forderung der Erfahrung: Ihre Begriffe nicht als Unsinn zu behandeln, mit dem Grunde: Weil jene Begriffe unser Denken unvermeidlich ergreifen, sobald wir nur die dürftigsten Bestimmungen über innere und äußere Erfahrung vornehmen wollen.

Es wurde daselbst auch gesagt: Daß, wie die Arznei sich nach der Krankheit, so würden sich auch nach der Beschaffenheit der widersprechenden Begriffe in der Erfahrung der Inhalt der Ergänzungsbegriffe in der Methode richten müssen.

Steht aber diese Maxime fest; so kann uns gar nichts hindern, die Idee als Geistesdenken im Gegensatze zum Begriffe, als den Naturgedanken, als einen solchen Ergänzungsbegriff aufzustellen, der den Widerspruch aufhebt, ohne ihn als Schein zu vernichtigen, weil er ihn als Erscheinung eines Seyns begreift, das eben so an und für sich ein realisirter Widerspruch ist, wie es in sich die Organisation zur Lösung desselben trägt, folglich die organisirte Lösung des realisirten Widerspruchs selber ist. Jene liegt im Gedanken der Creatur von Gott, dieser im Gedanken Gottes von der Creatur. Und da sich der Erstere zum Andern verhält: Wie Ich und Nichtich in absoluter Fassung; so würde das Problem des Ichs wie das letzte in der Monadenlehre, so das wichtigste für jede künftige Metaphysik seyn; weil Es hier wie dort, allein Aufschluß zu geben im Stande ist, über das Vorhandenseyn jedes Widerspruchs. Früher jedoch ist die bereits anticipirte Qualität des Realen noch näher zu untersuchen.

Vom Begriffe und der Qualität des Realen im engern Sinne handelt die neue Atomistik in ihrer

Ontologie

in folgenden Hauptsätzen:

1) Im Scheine liegt nothwendig der Gedanke: Etwas ist. Das Seyende steht also im Gegensatze zum Scheine; und deßhalb ist der Begriff von jenem, im Gegensatze zu dem was Nicht-ist, festzusetzen.

2) Dieser besteht nun in der Realität und Qualität als unterscheidbaren Momenten im Begriffe des Seyenden (Realen), weil in diesem schon enthalten liegt: daß das Seyn sich hefte an ein Bild vom Seyn (Schein).

Digitized by Google

3) Die Realität verhält sich daher auch zur Qualität, wie das Wie zum Was der Setzung, weil ohne Was die Setzung ein leerer Begriff vom Realen (Seyenden) bliebe.

Die Aussage also: das Reale ist ein Quale (Seyn = Etwas) heißt nun so viel: das Reale kann nur gedacht werden, durch eine Qualität, die fähig ist der absoluten Setzung __ oder __ soll Etwas als Reales gedacht werden, so muß dieses Etwas (das Quale als Gesetztes) entsprechen dem Realen (der Setzung als einer absoluten). Deßhalb darf

4) die Qualität des Realen nur gedacht werden, als

a) schlechthin positiv und affirmativ,

b) schlechthin einfach,

c) schlechthin unbestimmbar durch Größenbegriffe.

5) Durch diesen Begriff von Seyn bleibt also noch durchaus unbestimmt die Vielheit des Seyenden __ oder __ Wie vieles sey.

Ein Commentar

zu diesen Sätzen unternimmt vor allem ihre Rechtfertigung, besonders aber die der Analyse des Begriffs vom Realen (als Seyenden) in den

α) der Realität (absolute Setzung) und den

β) der Qualität (Gesetztes = Gegebenes),

sodann eine ausführliche Erklärung jener drei Bestimmungen in der Qualität des Realen.

Aus der Letzteren folgt hier das Unentbehrlichste.

a) Die Qualität des Realen ist schlechthin positiv und affirmativ, heißt so viel als, jene ist durchaus nicht negativ aufzufassen. Wie so? Die Setzung als absolute schließt jede Relation aus. Die Negation aber fällt theils unter den Begriff des Relativen, theils ist sie das Gegentheil der Position.

b) Die Qualität ist schlechthin einfach, das heißt, sie ist ohne innern Gegensatz oder Vielheit zu denken. Der Beweis der Unmöglichkeit innerer Vielheit ist zugleich der Beweis der Möglichkeit innerer Einheit (Einfachheit).

Als Beispiel wird angeführt: Ein Reales (R) hat die Qualitäten (F + G) (der Rose Farbe und Geruch). Die Antwort nun auf diese Frage: Was ist R? kann nicht gegeben werden, weder per F noch per G allein, wohl aber per F nicht ohne G, und per G nicht ohne F. Hiemit aber ist die Setzung des R schon eine relative geworden, weil

Digitized by Google

keines der beiden Glieder die absolute Setzung verträgt, wie jedes doch sollte als ein Quale des Realen.

c) Qualität ist unbestimmbar durch Größenbegriffe. Wie so? Wo Größe, da sind Theile; wo diese, da können sie entweder als Inbegriff, oder jeder für sich gesetzt werden. — Im letztern Falle gäbe es so viele Reale als Theile (folglich nicht Eins mit seiner Qualität), im erstern Falle aber tritt eine Einheit als Form der Vielheit auf, folglich im Widerspruche mit einer absoluten Setzung.

Nachgewiesen wird dies Resultat am Begriffe der unendlichen und stetigen Größe.

Den Schluß dieser ontologischen Abtheilung bildet ein

Anhang,

der von zwei unvermeidlichen Fehlern des unbewachten Denkens handelt, nämlich:

1) Relationen gelten oft als Qualitäten.

2) Unterscheidungen im Denken gelten für Unterschiede (Trennung) im Realen.

Als Gemeinschaftliches Beider wird noch angegeben:

3) Die Verwechslung des Gedankens mit dem was Ist. Hievon wird nun auch Anwendung gemacht auf den Begriff des Realen. Weil das Seyende gedacht wird durch die Begriffe Was + Seyn (= Qual + Real); deßhalb ist ein Reales nicht in zwei Reale (Eins in Vieles) gespalten. — So viel im Auszuge.

Die weitere Auskunft also über die Qualität des Realen, von der wir bereits früher als von einer wahrscheinlichen Zukunft gesprochen, ist uns nun wirklich in der nähern Untersuchung über diesen Gegenstand zu Theil geworden. Und auch hierüber können wir uns aufrichtig freuen; denn wir wissen jetzt: daß nach der Qualität des Realen fragen, nicht mehr wie zuvor dasselbe sey, als fragte man nach der Qualität einer Qualität, oder (mit andern Worten) nach dem Charakter, nach der Beschaffenheit einer Setzungsweise; sondern wir wissen jetzt: daß das Reale selber das Quale sey, wenn dieses als absolut gesetzt wird. Das Quale ist also das Gesetzte selber in und durch absolute Setzung. Man könnte daher auch sagen: das Reale verhält sich zum Quale, wie der Act zum Producte (oder Educte) der Setzung.

Allein mit dieser Bestimmung des Verhältnisses wird die Monadenlehre wohl nicht zufrieden seyn. Wie so? Wie aus dem Anhange erhellet,

Digitized by Google

soll der Ausdruck: Qualität des Realen — oder — Setzung des Realen, nie so zu verstehen seyn, wie der Ausdruck: Vater des Sohns, oder Sohn des Vaters, weil man hier wohl an zwei Personen, dort aber nicht an zwei Setzungen zu denken habe — weil dort nicht zweierlei Gesetztes, sondern Ein Was aber auf gewisse (absolute) Weise gesetzt, vorgestellt werde. Die Unterscheidung des Realen vom Quale, heißt es, treffe nur den Begriff des Seyenden (Realen), nicht aber das Seyende selber, und jene sey deßhalb ohne allen Anspruch: als zweierlei Seyendes zu gelten. Als Grund endlich jener Unterscheidung der einzelnen Elemente im Begriffe vom Seyenden wird angegeben der Gegensatz zwischen Schein und Seyn.

Und so stünden wir hiermit zugleich bei dem übrigen Gründen für die Rechtfertigung der Analyse des Begriffs vom Realen als Seyenden, um ihre Haltbarkeit in nähere Untersuchung zu ziehen *).

Denn bei aller einstweiligen Achtung vor dem angeführten Grunde jener anspruchslosen Unterscheidung im Begriffe, will uns doch scheinen, als sey die Anspruchlosigkeit zu weit getrieben, und werde sich daher wohl ein Zurücktreiben gefallen lassen müssen. Denn wenn auch jener Begriffsanalyse zu Folge nicht an zweierlei Seyendes als Gesetztes zu denken ist; so ist doch auch anderseits der Setzungsact nicht mit dem Setzungsproducte zu confundiren, d. h. zu vereinerleien, wohl aber zu unterscheiden und nicht etwa bloß innerlich und in abstracto, sondern selbst äußerlich und in concreto, weil dem subjectiven Denkvorgange ein objectiver Vorgang im Daseyn entspricht.

Denn so wenig (um beim angeführten Beispiele zu bleiben) Vater und Sohn mitsammen confundirt werden dürfen im wie außer dem Begriffe; so wenig ist der Zeugungsact mit dem Zeugungsproducte zusammenzuwerfen, wenn auch zugestanden werden muß: daß der Act im Producte erloschen oder aufgehoben sey. Denn ein eigentliches Nichts kann gar nicht aufgehoben werden.

Die angeführten Rechtfertigungsmotive müssen uns überdies schon deßhalb interessiren, weil wir unter ihnen die bereits anticipirte Behauptung finden, von der Nöthigung jeglichen Bewußtseyns die absolute Setzung irgendwo anzubringen.

---

*) Siehe über den Ausdruck: Begriff vom Realen als Seyendem, die nächstfolgende Note unter dem Texte.

Digitized by Google

Es heißt nämlich abermal: Jene Analyse dringe sich dem Philosophen auf; sobald er einerseits findet: daß das Reale nicht ein solches sey, wie das Was der gegebenen Dinge; anderseits aber: daß er das Reale doch nicht aufgeben könne. Er sehe sich daher genöthigt: das, was das gewöhnliche Denken unvollendet liegen läßt, auszuführen und zwar den Motiven gemäß, die im Begriffe des Realen (des Seyenden) selber liegen.

Der Philosoph habe nun vor Allem zu entwickeln: Wie das Reale postulire gedacht zu werden — und hierauf erst: Wie die Qualität des Realen postulire gedacht zu werden? Zu diesem Zwecke aber müsse er sich an den Begriff selber wenden, weil er die Entscheidung über seinen Inhalt nur von ihm selber zu erwarten habe.

Das Fundament der ganzen Untersuchung sey daher unstreitig der Begriff des Seyns als Realität; denn davon hänge ab: Wie die Qualität der Realität postulire gedacht zu werden.

Jener Begriff wird nun definirt als absolute Setzung. Und Warum? weil das Wie der Setzung allein das Was derselben bestimmen könne. Wenn daher Etwas als Real, d. h. als absolut gesetzt werden solle; so würde es sich richten müssen nach den Bedingungen, die in der Art der Setzung liegen.

Auf diese Definition stützt sich der weitere Grundsatz: der Begriff bestimmter Setzung bezieht sich auf ein bestimmt Gesetztes, weil Setzung ohne Gesetztes, ein leerer Begriff wäre. In der That also sey das Was untrennbar vom Seyn, das Reale ist das Quale als absolut gesetzt und vice versa. Das Seyn *) sey also nicht zusammengesetzt aus Realität und Qualität, nur im Begriffe (des Seyenden) (**) seyen zweierlei Gedanken zu unterscheiden; allein dies

*) (**) Da die Leser oft genug den Ausdrücken: Reales, Seyn, Seyendes begegnen; so wird sich ihnen auch die Frage aufdringen: Ob sie jene Ausdrücke für synonym zu halten haben oder nicht; sowohl wenn sie allein stehen, als auch wenn jene Ausdrücke in Verbindung mit dem Worte Begriff (des Realen, des Seyns, des Seyenden) gebracht sind. Zu Folge der bezeichneten Stelle kann jene Frage nur mit Ja beantwortet werden, denn es könnte ohne Störung des Sinnes dort eben so gut gesagt werden: das Seyende ist nicht zusammengesetzt; wie gesagt werden könnte: der Begriff des Seyns nur ist zusammengesetzt. Indessen ließe sich doch der Begriff vom Seyenden füglicher mit dem Worte Begriff des Seyns oder des

Digitized by Google

Hülfsmittel des Denkens sey keine Spaltung des Realen selber, welches bleibt, was es ist. Nur der Auffassende habe nöthig: den Begriff absoluter Setzung als Gränzpfahl zu setzen, um das für Real Gemeinte zu unterscheiden vom wahrhaftig Realen (welches Ist). So viel aus der Rechtfertigung der Analyse sammt der Antwort: Wie das Reale postulire gedacht zu werden, die zugleich eine Vorbereitung ist zur Beantwortung der Frage: Wie umgekehrt die Qualität des Realen postulire gedacht zu werden.

Unstreitig ist in dieser Rechtfertigung alles aufgeboten: um dem aufgestellten Begriff von der Realität in der Philosophie für alle Zukunft einen guten Ort zu bereiten. Jener wird als der ewige Jude in der Speculation aller Zeiten geschildert, der eine bleibende Stätte suche, und ihm diese endlich einmal verschafft zu haben, hieße nichts Geringeres als ihm die Last des tausendjährigen Fluches von den gekrümmten Schultern gehoben zu haben.

Ja es wird der Philosophie der ewige Friede mit der Annahme jener Begriffsbestimmung verheißen, weil bisher deßhalb nur die theoretische Auffassung der Welt den Revolutionen unterworfen gewesen, weil die Auffassenden nie gewußt: Was das Reale sey. Denn darüber sey sie ja nie im Streite gewesen: Ob es ein Reales gebe? Deßhalb habe man immer zu voreilig Etwas als Reales gesetzt, wovon man sich später überzeugte: daß es die absolute Setzung doch nicht vertrage. Die frühere Setzung habe auch deßhalb immer wieder zurückgenommen werden müssen. In solcher Unsicherheit habe man vor Zeiten die Dinge als Substanzen angesehen, d. h. als unbekannte Besitzer von Merkmalen, und man habe jene Eigenthümer bald Elemente, bald Atome, bald Monaden, bald das Alleins genannt. [Der Name

---

Realen bezeichnen, weil dieses mehr an die Reinheit des Begriffes erinnert, als das Wort Begriff des Seyenden — das dem unmittelbaren Vorstellen näher steht. Von dem Ausdrucke aber: Begriff des Realen — ist der andere Begriff der Realität darin verschieden, daß dieser ein Element im Begriffe des Realen bezeichnet, das mit seinem zweiten, dem Theilbegriffe der Qualität, den ganzen Inhalt desselben erschöpft. Entsprechend diesen Ausdrücken wären allerdings die rein deutschen: Begriff des Seyns und der Seynheit; wenn die Ungewöhnlichkeit des Letzteren nicht lieber den Ausdruck Begriff des Seyns vorzöge; in welchem Falle dann allerdings der frühere Ausdruck: Begriff des Seyns, gegen den des Seyenden ausgetauscht werden müßte.

Digitized by Google

Gottes aber ist wahrscheinlich aus unbegränzter Hochachtung vor dem höchsten Wesen, das die letzte unter den einfachen Qualitäten ist, verschwiegen worden]. Allein bei all diesem Aufgebothe von eröffneten Aussichten, zweifeln wir doch in unsern Tagen an einem ergiebigen Succesſe.

So wenig man auch sonst auf sogenannte Aussichten durch und aus allen Fenstern zu halten gewohnt ist; so sind sie doch nicht ganz zu verachten (besonders wenn es ganze Fenster und Spiegelgläser sind), wie dies von den Repräsentanten des neuen Monadismus geschieht, insofern sie überhaupt wenig auf Beweise halten, folglich auch nicht viel auf den Beweis für die Gültigkeit des aufgestellten Begriffs vom Realen, als von absoluter Setzung. Im ganz vornehmen, fast wegwerfenden Tone muß sich die Nachfrage um den Beweis sagen lassen: daß die Frage nach dem Realen gar kein Gegenstand des Denkens wäre; wenn nicht im Begriffe des Seyns ein Hinderniß läge: die Setzung irgend welcher Qualitäten für eine Setzung des Realen zu halten. Diese anfangs unverständliche Antwort wird verständlicher, sobald man sich auf die Behauptung erinnert, daß nie darüber gestritten worden: Ob ein Reales, wohl aber — Was Es sey; denn nun läßt sich wohl zur Noth folgern: daß dies Was auch nur auf das Wie — auf die Art und Weise der Setzung bezogen werden könne. Allein zu diesem Nothentschlusse wird selbst der ewige Jude den Kopf schütteln. Denn wenn es so ganz gewiß ist: Daß ein Reales ist; so wird es doch wohl auch gleich gewiß seyn: daß dasselbe ein Gegebenes, Positives, Vorhandenes (oder wie man sonst sagen wolle) sey. Nur dürfte man Es nicht ein eigentlich Gesetztes nennen (weil dieser Ausdruck den Begriff des Absoluten als Nichtgesetzten negirt), es wäre denn mit dem Zusatze: durch sich, der an den antiquirten Ausdruck Causa Sui, oder an den noch ältern der Aseität erinnert.

Ist aber einmal das Reale ein Gegebenes (oder Gegenständliches ohne ein Sinnfälliges zu seyn); so kann die Frage nach dem Was jenes Realen gar nicht mehr auf das Wie als Setzungsweise desselben bezogen werden, weil von einer Setzung im eigentlichen Sinne dort gar keine Rede seyn kann, wo es kein Gesetztes im eigentlichen Sinne gibt, wohl aber, wie gesagt, von einer im uneigentlichen Sinne, wo es ein Gesetztes durch sich, und deßhalb nicht eigentlich Gesetztes, als Causa Sui — als Aseität gibt. Dieses Wie und Jenes Was wäre also sodann nichts Anderes als die Daseyns-

Digitized by Google

weiſe des Realen ſelber; von der wir wiſſen: daß ſie im Abſoluten (als dem an ſich gewiſſen Realen) mit dem Seyn coincidirend gedacht werden müſſe — weil Seyn durch ſich, als ſolches nur dann gedacht werden kann, wenn es als Daſeyn (Erſcheinen) durch ſich gedacht wird. Bei allem Andern aber, was außer dem abſolut Realen, d. h. außer Gotte als Gegebenes, folglich als Geſetztes durch Ihn gedacht wird, kann das Wie der Setzung nur auf Gott ſelber, als ſetzenden Urheber, bezogen werden, wenn jene Setzungsweiſe als eine abſolute gedacht werden ſoll. Denn als Setzungsweiſe ohne Anſpruch auf Abſolutheit wäre ſie abermal nichts Anderes, als eine Setzungsweiſe des Geſetzten ſelber, d. h. eine ſolche, zu der ſich das Geſetzte als ein Setzendes, folglich als ein ſich ſelber als Seyn erweiſendes und bezeugendes verhielte.

Dieſe Unterſcheidung aber unter den Setzungsweiſen führt uns nun in einen ganz andern Gedankenlauf ein, nämlich einerſeits: daß wie es ein Wie und Was der Setzung in abſoluter Geltung, ſo auch ein Wie und Was der Setzung in relativer Geltung gebe; und andererſeits: daß zum Wie und Was in beiderlei Geltung noch ein Wer als Setzendes im Gegenſatze zur Setzung und dem Geſetzten, d. h. als Bedingung des Actes und des Productes der Setzung, hinzukommen müſſe — vorausgeſetzt: daß weil es kein Wie ohne Was, ſo auch kein Wie ohne Wer geben könne.

Wir ſind daher genöthigt, den Satz aufzuſtellen: daß der Begriff abſoluter Setzung mit den Momenten ſeiner Voraus- und Nachſetzung nur gedacht werden kann, im Gegenſatze zu dem einer relativen Setzung mit gleichen Momenten.

Die Vertheidiger aber des neuen Atomismus werden kein Gewicht auf dieſe Behauptung legen, nach ihren Aeußerungen über die Bezeichnung des Begriffs des Realen (Seyenden) mit dem Worte abſoluter Poſition zu ſchlüſſen.

So lieſt man (S. 176): der Gedanke des Seyns iſt ſo einfach, daß alle Bezeichnungen desſelben, z. B. abſolute Poſition, überflüßig ſeyn würden, wenn nicht durch derlei Accente eine Einſchärfung bezweckt werden ſollte für ein Denken, das mit ſich ſelber uneinig, ſich nicht in die einfache Erklärung finden kann: Daß es bei einer Setzung zu verbleiben habe (z. B. A = m — n aber nicht A = m + n). Und fürwahr! der Seynsgedanke im Menſchen als Gedanke vom Real-

Digitized by Google

grunde (bezeichnet mit dem Worte Ich) ist so einfach und so handgreiflich einerlei mit dem eines absolut-Gesetzten durch absolute Position; aber eben deßhalb nicht einerlei mit dem Gedanken eines absolut-Setzenden — daß nur das metaphysische Problem der Ichheit und seine Lösung darüber Aufschluß geben wird: wie jener Gedanke bei all' seiner Einfachheit und Unendlichkeit doch noch verkannt werden könne. Aber eben wegen jener Nichtidentität ist die Bezeichnung nicht nur überflüßig, sondern höchst nothwendig; ausgenommen den einzigen Zustand im Denksubjecte: Sich selber für das Setzende in jeder Beziehung zu halten, weil es das Denkende ist.

Nun ist Denken allerdings ein Setzen weil es Zersetzen und Zersetzt werden eines Gesetzten ist; worin das Setzende und Zersetzte sich eben nur als ein Gesetztes findet; allein — eben deßhalb muß es ein absolut-Setzendes als seine reale Voraussetzung formal ansetzen; um sich selber als relativ-Setzendes festhalten zu können. Sollten uns hier die Gegner um den Beweis dieser Bestimmung angehen; so könnten wir ihnen ihre eigene Antwort zum Theil zurückgeben auf die Frage: Was ist ein Beweis? nämlich: „er ist der Nachweis der Nothwendigkeit (einen Begriff so und nicht anders zu denken) in andern Begriffen." Wir sagten zum Theil, weil wir einen Theil der Antwort füglich fallen lassen können, ja müssen, nämlich den in den Worten: in andern Begriffen.

Wir könnten uns also nur auf den Nachweis der Nothwendigkeit beschränken, die im Vorgange des Denkens selber liegt; weil ein Nachweis derselben in andern Gedanken doch immer wieder auf die Frage zurücktreiben müßte: Wie komme ich zu jenen Gedanken und endlich auf die Frage aller Fragen: Was ist Denken selber? d. h. was geschieht im Menschen, wenn das geschieht, was Denken heißt? Und diese Abbreviatur sollten uns die Gegner nicht übel auslegen, da sie selber den Beweis für ihre Definition des Realen als absoluter Setzung, „eine Thatsache nennen, deren Anerkennung nicht erzwungen werden könne;" und den Nachweis ihrer Nothwendigkeit in andern Begriffen deßhalb eben sehr gering anschlagen. Und hiemit stünden wir an jener Stelle ihres Commentars, der uns Aufschluß gibt über die Auctorität des Beweises und hierdurch zugleich über die Natur des Gedankens als Begriffes.

Die andern Begriffe, heißt es (die mit dem Hauptbegriffe [hier der des Realen] in Verbindung stehen, und aus denen die Nothwendig-

Digitized by Google

keit des Letztern zu ersehen ist) können mit diesem nach zwei Seiten hin zusammenhängen, nach ihrem Inhalt nämlich und ihrem Umfange.

Jener aber ist hier der kleinste zu nennen, weil der Seynsbegriff ja kein Was bezeichnet, sondern nur ein Wie. Dieser aber ist umgekehrt der unermeßlichste — denn das Wie der Setzung entscheidet über gar kein Was der Setzung, liegt also über all' und jedes Was hinaus. Kurz: aus der ganzen Demonstration geht hervor, daß es mit dem Nachweise schlecht steht, und daß deßhalb dieser auf die Thatsache statt auf andere Begriffe anzuweisen sey. Von dieser aber wird richtig behauptet: daß ihre Anerkennung nicht erzwungen werden könne. Und — wie könnte auch anerkannt werden, was noch nicht erkannt worden, erkennen aber ist ein Erleben — dieses aber ist vor Allem ein Sichdenken bevor irgend etwas Anderes erlebt und gedacht werden kann, wäre dieses auch nur ein Erdacht-werden.

Die Gegner werden keinen Anstand nehmen, das Erkennen als ein Erleben von uns hinzunehmen, deßhalb aber, um dieses als Sich-denken, uns als ein bloßes Erdenken oder Erdichten zurück zu geben.

Wir appelliren aber wie Sie an eine Thatsache, wenn auch nicht an eine und dieselbe, weil an diese: daß Sich denken so viel sey, wie sich als Seyn als realen Grund erfassen von Erscheinungen, in denen jener eben sich als solchen für sich bezeugt und offenbart. Daß ferner jene Erscheinungen nicht etwa das weltbekannte psychologische Kleeblatt von Vorstellen, Empfinden und Begehren, sondern der weit einfachere psychologische Mechanismus von Receptivität und Reactivität (auch Passivität und Spontaneität genannt) sey, womit in metaphysischer Beziehung nichts Anderes bezeichnet wird, als die Art und Weise: wie jedes Seyn in seiner Coexistenz mit Andern dazuseyn vermag, nämlich: wie für sich so für Anderes. Jene Unterscheidung von Seyn und Erscheinen im Subjecte ist die erste und ursprüngliche, nicht aber die von Seyn und Schein (Seyenden und Scheinenden). Im Erscheinen liegt das Seyn, dem Scheine aber liegt ein Conflict von Erscheinungen zu Grunde, der ein Product setzt, das keine wahre Offenbarung des Seyns setzt (wie etwa der im Wasser als gebrochen erscheinende und doch ganze Stock).

Jene Unterscheidung als innerer Vorgang ist ferner die Bedingung jeder andern Unterscheidung in der Objecten-Welt. Vom Seyn Erscheinen und Scheinen der Natur kann der Mensch nur in so weit reden, als er jene Unterschiede in und an ihm selber trägt, d. h. als

Digitized by Google

er selber das reale Substrat solcher Scheidungen ist, die in ihm zu Unterscheidungen nur dadurch werden, weil er sich selber als Einheit aus jenen zurücknimmt, und hiemit in einen Gegensatz zu sich selber, d. h. nicht bloß zur Außenwelt tritt.

Mit dieser Aeußerung sind wir zugleich auf den doppelten Einwurf gefaßt in Gestalt der Frage: „Ob denn die Dinge der Außenwelt das Seyn etwa nur deßhalb haben, weil der Mensch es ihnen beilegt?!

Und dann: „Wenn irgend ein Bild (des Seyns) Ist, wäre das Seyn in diesem Falle nur ein Merkmal dessen, was Ist (des Bildes als des Scheines)?"

Vor unserer Antwort wollen wir eine aus dem Munde der Fragenden selber vernehmen, sie lautet für die erste Hälfte: „das Seyende ist getrennt vom bloß Gedachten durch eine unausfüllbare Kluft. Unbedingt — unabhängig von all' und jedem Vorstellen, steht jenes für sich (doch nicht auf sich*) und ist unbedürftig jeder Beziehung auf einen Denkenden oder Vorstellenden."

Und nun kann unsere Antwort mit der Frage beginnen: Warum jene Kluft nur zwischen Bloß-Gedachten und dem Seyenden statuirt wird, da es doch alsbald heißt: das Seyende ist so unbedürftig wie unabhängig von jeder Beziehung auf ein Denken und Vorstellen. Was ist denn unter jenem Bloßgedachten zu verstehen? Sind es Phantasiegebilde; so versteht sich jene Kluft von selbst, wenn jene als solche, d. h. ohne alle Beziehung auf das Denksubject, genommen werden. Sind es aber die empirischen Begriffe (nach obiger Eintheilung); so können sie allerdings in abstracter Fassung als ein Bloßgedachtes betrachtet werden; aber von einer unausfüllbaren Kluft zwischen ihnen und dem Seyenden, kann doch bei alle dem keine verständige Rede seyn, eben weil jene Begriffe wieder in Beziehung gebracht werden sollen mit dem Gegebenen als Seyenden. Mit dieser Aufgabe aber verträgt sich durchaus nicht die

*) Der Ausdruck: „das Seyende steht nicht auf sich," kann nur so viel sagen: daß Es ein anderes zu seinem Fundamente hat, und ein solches können nur die einfachen Qualitäten (dieses Systems) für das Seyende, in seiner Gegebenheit — hergeben. Die einfachen Qualitäten also werden auf diese Weise doch vom reinen Begriffe für die gegebenen Begriffe der Erfahrung postulirt, und sind hiemit zugleich als Voraussetzungen des Scheines, so wie dieser als nothwendige Nachsetzung der einfachen Qualitäten anzusehen.

Digitized by Google

Unabhängigkeit, ja die Unbedingtheit des Seyenden von all' und jedem Vorstellen und Denken. Oder sollten vielleicht unter dem Bloßgedachten die reinen (logischen) Begriffe zu verstehen seyn? die in ihrer Reinheit nichts freilich anders als die Identität des Denkens mit sich selber sind.

Von dieser Identität des Gedankens aber haben wir ja so eben gehört: daß sie im Begriffe des Seyns (Seyenden) den Begriff der Realität im Gegensatze zu dem der Qualität begründe.

Jener Begriff aber, hörten wir, habe als Wie der Setzung zu entscheiden über das Was der Setzung.

Ist aber dies; nun so gibt es ja abermal keine unbedingte Unbedürftigkeit des Seyenden in Bezug auf Denken und Vorstellen. Und — sind denn die gültigen aber undenkbaren Begriffe der Erfahrung, wie wir gehört, nicht an die Gedankenmacht des Philosophen angewiesen worden, damit sie in denkbare unbeschadet der Gültigkeit umgewandelt werden? Kurz — dies alles spricht von nichts weniger als von einer unausfüllbaren Kluft. Freilich haben wir anderseits in der Rede vom Beweise so eben gehört: daß das Wie über kein Was der Setzung zu entscheiden habe.

Wie wäre nun dieser Widerspruch zweier Aussagen über eine und dieselbe Sache auszugleichen? Vielleicht durch die Unterscheidung: daß das Verhältniß des Wie zum Was einmal als ein rein formales gefaßt wird, in welchem nämlich die Elemente eines und desselben Begriffes zu einander stehen; das andermal aber als ein reales (oder doch gemischtes) des reinen Begriffes (vom Seyenden) nämlich zum factisch Seyenden (außer dem Begriffe). Im letztern Verhältnisse sind und bleiben das Wie und Was ein untheilbares Ganze, nicht so aber in jenem Formalen. Aber auch diese Ausgleichung weiß nichts von einer unausfüllbaren Kluft zwischen Denken und Seyn — oder besser — zwischen Denkenden und Seyenden.

Denn jene Unterscheidung der Realität von der Qualität im Begriffe des Seyns (Seyenden) ist ja doch auch zu Gunsten des Seyenden unternommen, wie sie auch ein Gränzpfahl und Hülfsmittel genannt worden ist, zur Unterscheidung des bloß gemeinten vom wahrhaften Seyn als Realen. Auch ist nebstdem nicht zu vergessen: daß, wenn auch der Begriff zunächst über seinen Inhalt nur zu entscheiden hätte; ihm doch nicht alle und jede Entscheidung über das thatsächliche

Digitized by Google

Seyn (Seyendes) abgesprochen werden könnte, insofern er ja selber im Gegensatze zum Scheine aufgefaßt werden muß, mithin auf derselben Seite mit dem Seyn zu stehen kömmt; wie denn auch das Denkende schon darum ein Seyendes seyn müßte, um den Schein vom Seyn sichten und lichten zu können; und dies um so mehr, da des Denkenden innigste Angelegenheit, wie wir gehört, darin besteht: die absolute Setzung irgendwo anzubringen, d. h. das Wie als Ordensband irgend einem Was an den Hals zu werfen — eine Aufgabe, zu der doch gewiß ein Seyn als Gegebenes oder Positives erforderlich ist.

Die Antwort aber für die zweite Hälfte des obigen Einwurfes lautet:

„Das Denken nimmt mit dem Gegenstande gar keine Aenderung vor. Er ist, was er ist. Das Denken geht nur heraus aus dem bloßen Begriffe, und legt diesem das Seyn zu, d. h. es erklärt das Gedachte für ein Etwas.

Daß ein Ding ist, hängt nicht ab von dem was es ist. Denn jene Setzung (als Wie derselben) ist absolut, diese Setzung (das Was derselben) mag abhängig seyn von noch so vielen Bedingungen."

Wir wissen hiemit: daß das Seyn gar kein Merkmal des Bildes (Scheines) sey. Jenes hängt nicht ab vom Dinge, folglich auch nicht mit dem Dinge zusammen.

Nicht dem Dinge, wohl aber dem bloßen Begriffe legt das Denken ein Seyn bei, und erhebt jenen hiemit aus der rein abstracten Sphäre in die Sphäre alles dessen, was ist.

Wenn nun aber das Denken so viel vermag: daß es über Seyn und Nichtseyn, d. h. über Etwas und Nichts eines Begriffes entscheidet; so kann diese Vollmacht doch nur im Denkenden selber wurzeln, der in diesem Falle zugleich selber als eine Art Setzender zu betrachten wäre, insofern er nämlich den Charakter der Absolutheit einem Begriffe ertheilt, der in seiner Abstractheit eben so der formalen Leerheit wie in seiner Relation auf Gegebenes dem Scheine anheimfällt *).

*) Insofern nämlich, als die bloße Relation schon hinreicht, irgend einem Etwas den Charakter der Absolutheit zu confisciren, ein Charakter, der mit dem gewöhnlichen Schlechthin ohne weiters identisch ist. Aber auch der Schein ist, weil er Gegebenes ist, und als dieses auch ein Seyendes genannt werden kann, von dem wir gehört: daß Es zwar für sich, aber nicht auf sich steht.

Digitized by Google

In jener Function des Denkenden nun liegt allerdings: daß er deßhalb, weil er über die Würde und den Werth des Gegebenen als Seyenden entscheidet, freilich noch keineswegs das Gegebene selber gesetzt habe. Aber erkannt doch und anerkannt von ihm wird es in seiner Würde und zwar nach einem Maßstabe, der als ein Urgedanke im Denkenden selber liegt. Mit diesem Zugeständnisse zugleich ist der Idealismus (wie doch verheißen wurde) so wenig als die Eintheilung des Seyenden in absolutes und relatives außer Cours gesetzt. Denn nur noch über den Inhalt jenes Maßstabes, mit dem der speculative Denker idealistisch zu wirthschaften, zauberartig Fluch und Segen an die Dinge zu vertheilen hat, könnte gestritten werden.

Der Verlauf der Rede hat uns abermal auf die Idee des absoluten und relativen Seyns geführt.

Was der neueste Atomismus von der erstern Benennung hält, haben wir bereits gehört; von der andern wollen wir ihn noch vernehmen.

Er nennt die Rede vom relativen Seyn gar keine ernsthafte, weil sie gebraucht wird vom Seyenden, das sich in einem Zusammenhange mit Andern befindet, und deßhalb bedingt und abhängig von diesem ist. Seyn aber sey schlechthin unabhängig vom Daseyn als Zusammenhange. Ja nach seiner Ansicht verräth schon jede Frage nach Ursachen den Mangel absoluter Setzung, die dort gar nicht Statt finden könne, wo Eines nur in Beziehung auf Anderes gesetzt ist. — Denn — „unabhängig von all' und jeder fremden Bedingung wolle gesetzt seyn, was seyn solle."

Allein, dieser Ansicht vom absoluten und relativen Seyn ist selbst der Atomismus mit dem besten Willen ein großer Schuldner geblieben. Er kann ja selber das Wie der Setzung nicht ohne ihrem Was, d. h. die absolute Setzung nicht ohne — absolut Gesetztes concipiren; und wir möchten noch als geheimen Grund dieser Impotenz hinzusetzen: weil er sich den absoluten Act doch nicht ohne Product zu denken wagt. Aber warum denn nicht wagen? Der Act ist ja nur ein Denkact, der Setzer desselben ist der Denker selber, und je abstracter, desto reiner denkt dieser. Also Warum nicht das Wie endlich auch noch losreißen vom Was, da ja die absolute Setzung ohnehin schon als von allem subjectiven Vorstellen befreit, festzuhalten ist.

Allein — dieser wohlgemeinte Zuruf kann doch sehr übel aufgenommen werden, weil man nichts weniger als Ernst dahinter suchen wird.

Digitized by Google

Und Warum? Weil jener Zuruf ganz vergessen hat: daß die neue Lehre gar nicht den Philosophen als den Fabricator vom Begriffe des Realen (der absoluten Setzung) aufgestellt; sondern jenem bloß zur Pflicht gemacht hat: Sich auf den Inhalt desselben Begriffes zu besinnen, zu reflectiren. Kurz: es steht gar nicht in seiner Macht, das Wie vom Was der Setzung zu trennen.

Und diese Auskunft kann uns allerdings willkommener seyn als Andern unser Zuruf. Es liegt in ihm die abgenöthigte Wahrheit: daß selbst der (neueste) Begriff vom Absoluten (Realen) als absoluter Setzung, all' und jeder Relativität nicht los und ledig werden könne. Es bleibt auch ihm noch eine für sein Innerstes kleben, wenn er sich auch aller Relationen nach Außen hin bereits entschlagen zu haben wähnt; ein gefährlicher Zustand überdies, weil er droht, selbst das bereits Eroberte wieder fahren zu lassen, da jener Begriff im Denksubjecte, wenn nicht als constitutives, so doch als regulatives Princip für die Außenwelt des Scheins gegeben gedacht werden muß.

So leicht ist es allerdings: Sandbänke und Klippen auf der Seekarte der Speculation warnend anzugeben, und doch so schwer: sie auf der Reise um die Welt zu vermeiden. So haben wir gehört: wie als gemeinsames Uebel zweier aus unbewachtem Denken hervorgehender Fehler angegeben worden die Verwechslung (Identificirung) des Gedankens mit dem was Ist.

Wir haben aber auch gesehen: Wie dem Begriffe des Realen (Seyns = Seyenden) als absoluter Setzung sowohl der Charakter eines constitutiven Princips für seine formale Sphäre, wie der eines regulativen für die Sphäre des objectiven Daseyns consequent nicht vorenthalten werden kann.

Ist aber jenes wie dies, nun so ist auch jener Begriff einerseits so gewiß mit dem, was ist, verwechselt; als zwischen ihm und dem Seyenden anderseits eine unausfüllbare Kluft wörtlich festgesetzt werden mußte.

Eine andere Frage wäre es freilich: Ob es denn eines so schauderhaften Präservatives nothwendig bedürfe, um jeder Verwechslung des Denkens und Seyns vorzubeugen?

Und wir können sie mit Ja beantworten für jede Weltansicht, die es noch zu wenig räthselhaft findet: Alles Denken als Selbstbezeugung des Seyns anzunehmen, weil sie das Letztere sodann, als sogenannte

Digitized by Google

Substanz, mit Eiern und Samenkörnern in einer Kategorie unterbringen müßte, die es durchaus mit Räthseln nicht zu thun hat. Wir haben daher auch das Recht: die Inseparabilität des Denkens vom Seyn und des Seyns (in Kraft seiner Urbestimmung) vom Denken, als ein probates Mittel gegen die besprochene Confundirung vorzuschlagen, folglich, was wohl zu merken, nicht gegen all' und jede Confusion. Denn wenn auch dem gemeinen Motto:

Tous les extremes se touchent,

selbst in der Philosophie ein Plätzchen zugestanden werden kann, dem zu Folge also die Confundirung dort am leichtesten eintreten könnte, wo die reine Trennung ausgesprochen wurde, und mithin dort am schwersten, wo die Inseparabilität Beider behauptet wird; so kann doch hier eine andere Verwechslung sich einnisten, nämlich: daß man wie für alle Gedanken nur Ein Denken, so für dieses auch nur Ein Seyn postulirt.

Das wäre nun ebenfalls ein Fehler des unbewachten Denkens — und ein dem Anscheine nach fast unverzeihlicher für den Philosophen (in der Voraussetzung nämlich: daß im Menschen zweierlei Denken eben so inseparabel factisch verbunden wären, wie Denken und Seyn), weil an Ihn die gewöhnliche Welt ohne Gedanken geradezu die Forderung macht: daß er das Gras wachsen und die Flöhe husten höre. Doch hievon im Probleme der Ichheit.

Jetzt haben wir es noch mit einem andern Inseparabeln zu thun. Es ist das Seitenstück zur Frage:

»Wie verlangt das Reale gedacht zu werden?« und lautet: »Wie verlangt die Qualität des Realen gedacht zu werden?«

Damit sich aber die Leser das Verständniß des Mitgetheilten über die Qualität des Realen nicht muthwillig erschweren und dadurch sogar zu einer voreiligen Verurtheilung des Inhaltes leicht veranlaßt werden könnten; müssen jene einerseits sich selber einige Behauptungen des neuen Atomismus vergegenwärtigen, anderseits wollen auch wir ihnen einige gangbare Ansichten über den Begriff des Absoluten aus der philosophischen Gegenwart vorführen, wie wir solche anderwärts schon niedergelegt und besprochen haben.

α) Dorthin gehört vor allem der Grund, mit welchem die Logik ihre Forderung unterstützt: die Identität (des Gedachten mit sich selber) rein zu erhalten von allem Fremdartigen. Er lautete: Ein Be-

Digitized by Google

griff (z. B. gegebener) durch einen andern (hier des Realen) gedacht, müsse mit der Qualität des Letztern schlechthin übereinstimmen.

Dann aber: daß die Qualität dieses Begriffs (des Realen) in dem Was seines Wie bestehe. Jenes Was der Setzung aber ist das Gesetzte selber, das zu seinem Wie die absolute Setzung als formale Voraussetzung hat.

Endlich: daß unter dieser Setzung nichts anders zu verstehen sey, als ein subjectiver Denkact (also keineswegs ein objectiver Productionsact), so wie unter seiner Absolutheit nichts anders, als das gemeine Schlechtweg, Schlechterdings, Geradezu, Rücksichtslos und dergleichen mehr.

β) Hieher aber gehört die in neuester Zeit gewagte Aufstellung einer doppelten Bedeutung des Begriffs vom Absoluten, oder (was gleichviel sey), eines doppelten Begriffes des Absoluten. Jener zu Folge gibt es nämlich ein logisches und ein metaphysisches Absolute.

Als jenes aber wird aufgestellt: Der oberste, allgemeinste Gattungsbegriff = der Begriff alles Denkbaren = Reines Denken. Dieser Begriff ist gleichgesetzt dem Begriffe des Seyns im weitesten Sinne, in welchem es Etwas = Nichts ist, er ist der Begriff alles Denkbare umfassend. Solch ein Begriff aber entspreche gerade allen Forderungen, die an das Absolute gemacht werden, als welche nun angeführt werden, die der Unbeschränktheit — Einfachheit — und Klarheit durch sich, daraus endlich die der absoluten Nothwendigkeit, d. h. des absoluten Anfangs alles Denkens in speculativer Hinsicht. Die Rechtfertigung: das reine Denken, als das logisch Absolute, so wie dieses als das eigentlich Absolute (das metaphysische aber, auch das Reale genannt, als das uneigentliche) aufzustellen, kann in Thomas a Scrupulis, S. 274, nachgelesen werden.

Hier können wir nur aus unserer damaligen Aeußerung über jene, das Nöthigste für unsern gegenwärtigen Zweck wiederholen:

Wir haben damals die Rechtfertigung sammt ihrem Gegenstande aus dem Grunde verworfen: weil Beide auf der nachweisbaren Voraussetzung im anonymen Verfasser beruhen: daß die Denkthätigkeit des Menschengeistes rein in der Begriffsbildung aufgehe, somit aber auch das eigentliche Denken desselben, die Idee als Wissen vom Realgrunde, schlechtweg negirt erscheine.

Jene Voraussetzung ferner ist nachgewiesen worden durch eine Re-

Digitized by Google

duction aller Hauptsätze des Verfassers auf jene Verkennung der Idee, vorzüglich jenes Satzes, der den Doppelcharakter des Logisch-Absoluten, oder die doppelte Bestimmung desselben ausspricht, nämlich: An und für sich — und — in und für uns zu seyn, und wo es in der erstern Bestimmung der absolute Begriff, in der andern aber der allgemeinste Begriff (in höchster Abstraction) genannt wurde.

Das Logisch-Absolute, als absoluter Begriff, konnte hiemit von Uns zugleich ein Ideal genannt werden, das unser Denken nie ganz zu erreichen im Stande ist, weßhalb auch stets noch ein Rest in dem Logisch-Absoluten zurückbleibe, der sich auch durch die höchste Abstraction im Denksubjective nie ganz ausgleichen läßt. Daraus erklärten wir uns: Wie einerseits der absolute Begriff als ein Gegensatzloses verkündet, anderseits aber gesagt werden konnte: daß es selbst dem allgemeinsten Gattungsbegriffe nicht gelinge: des Gegensatzes zu seinen Arten sich zu entschlagen.

Der absolute Begriff konnte daher auch mit Recht einerseits eben so das reine Denken genannt werden; wie anderseits von unserer Seite das Logisch-Absolute als absoluter Begriff die Natur-Substanz in ihrer aprioristischen Bestimmung: zum Begriffe sich zu entfalten, in ihm sich als Substanz zu fassen, d. h. mit der Bestimmung zum Selbstbewußtseyn. Da nun aber dieses als Gedanke vom Realgrunde, im Begriffe nie durchgesetzt werden kann; so bleibt in gewisser Beziehung der aposteriorische Begriff immer hinter der aprioristischen idealen Bestimmung der Substanz zurück, welche Unangemessenheit dieselbe ist, wie die vom Anonymus gemeldete zwischem dem absoluten und höchsten Begriffe im Logisch-Absoluten. So viel als Wiederholung.

Unter Vergegenwärtigung derselben nun wird es Niemanden gelingen, in der obigen Frage: Wie die Qualität des Realen verlange, gedacht zu werden? eine Inconsequenz zu entdecken. Denn wenn ein Gesetztes oder auch nur Zusetzendes, schlechtweg in Gedanken gesetzt werden soll; so darf dabei freilich so wenig an eine äußere als an eine innere Relation und Gegensatz, und hiemit auch zugleich an keine der angeführten Größenbestimmungen gedacht werden, und es muß bei dem bestimmten Was der Setzung sein Verbleiben haben deßhalb, weil ein anderes Verfahren ja gegen die Voraussetzung sich verstieße.

Digitized by Google

Das Was der Setzung (d. h. das Gesetzte im Gedanken) muß ja conform seyn mit seiner Voraussetzung in Gedanken, die das Wie derselben Setzung ist, dieses aber ist ja nichts anders als ein sogenanntes Schlechtweg; dieses ist aber nun und nimmer Etwas für sich, muß also jederzeit in Relation zu Etwas Anderem stehen, welches hier nur der formale Setzungsact des Denksubjectes selber seyn kann.

Mit dieser Consequenz muß sich aber auch der Leser begnügen, und es wäre sehr inconsequent: wenn er sich unter dem Begriffe des Realen etwa ein Sächliches oder gar Ur-Sächliches, so wie unter den zwei Elementen desselben (Wie und Was) einen Act sammt seinem Producte vorstellen wollte. Und die sogenannte Nothdurft (womit das gemeine und ungemeine Bewußtseyn geplagt seyn soll), die absolute Setzung irgendwo anzubringen, kann nichts anders seyn, als das sogenannte Schlechtweg auf irgend eine Weise zu realisiren oder zu hypostasiren, und wenn das nicht in der abstracten Gedankenwelt durchzusetzen wäre; so müßte jene Nothdurft des ewigen Juden immerdar unerlöst bleiben. Denn in jener Sphäre des Gedankens, die etwa als Form, zum Seyn als Realen in Relation stehend, vorgestellt werden könnte, insofern dieses mit der Bestimmung zum Gedanken gedacht würde, ist so wenig ein Platz für jene Hypostasirung zu finden; als überhaupt in der besprochenen Weltansicht eine Rede von solch' einer Sphäre des reinen Gedankens seyn kann.

Unsere Randglossen zum Commentar über die Qualität des Realen können sich daher nur mit einer Beleuchtung jener Consequenz beschäftigen an solchen Puncten, wo sie Gefahr läuft, verkannt zu werden.

So weist z. B. die Atomistik den Einwurf (gegen die erste Qualität, als absolute Affirmation): Ob sich nicht ein rein Negatives ursprünglich setzen lasse, mit der Antwort zurück: daß selbes, auch als bloßer Gedanke, schon ein Widersinniges sey. Allein der Einwurf kehrt wieder und meint: Gesetzt jenes sey Unsinn; ist aber deßhalb ein Reales mit positiven und negativen Bestandtheilen, ein gleicher Unsinn? Und die Antwort ist abermal bejahend, aus dem Grunde: weil die negativen Elemente zu den positiven in Relation stünden, was aber gegen das Schlechtweg der positiven Elemente wäre. Und die Schule ist deßhalb nur zu loben, so lang sie nichts weiß von einer Relation des Realen zu sich selber, und nichts wissen kann in Folge der unausfüllbaren Kluft zwischen Denken und Seyn, d. h.

Digitized by Google

zwischen Seyenden und dem Begriffe von diesem. Und nur jener Relation zu Folge läßt sich eine Negation nicht ausschließlich als bloße Negation (Vernichtung) einer bestehenden Position, sondern auch als Vollendung derselben, folglich als reale Vollendung, weil als Vollendung des Realen denken, welche die Negation des unvollendeten Zustandes des Positiven als eine bloß formale erklärt, insofern jener negative Zustand eines Positiven nun erhoben ist zu dem affirmativen Zustande des sich Denkens, das zugleich ein Denken des Gegensatzes ist, der frühern formalen Bestimmung nämlich zur spätern Realisirung derselben, als Bestimmtheit eines und desselben Seyenden.

Einem Einwurfe anderer Art begegnen wir im Commentare zur zweiten Qualität des Realen, als absoluter Einfachheit (ohne innerem Gegensatze als Vielheit).

Die Rose mit Farbe und Geruch ist beispielweise das Reale mit zwei Qualitäten R = F + G. — Die wahre Qualität des R, heißt es nun, ist also so wenig F ohne G, wie G ohne F; folglich die ganze Setzung R bloß relativ, d. h. keines der beiden Glieder verträgt das Schlechtweg.

Dieser Behauptung gilt nun die Einwendung: daß die Vereinigung beider Qualitäten, d. h. ihre höhere Einheit, fordere: als Realität als Schlechtweg gesetzt zu werden, eben weil jede einzeln nicht schlechthin gesetzt werden könne. Die Widerlegung aber lautet: Was von keiner von Beiden, gelte auch nicht von Beiden zugleich. Wie so? Jene Einheit ist ja doch nur eine Form, die als solche etwas voraussetzt, dessen Form sie ist; Voraussetzung aber ist handgreiflich gegen absolute Setzung.

Hiezu kommt ferner noch: daß die Voraussetzung selber eine Zweiheit, hiemit aber kommt zum frühern Gegensatze von Form und Materie noch ein neuer in der Materie als Voraussetzung der Form als einer Einheit.

[Abgesehen wird noch davon: daß sich vielleicht überdies jedes der beiden Glieder (im neuen Gegensatze) abermal gegensätzlich behandeln lasse, und so ins Unendliche fort. Unendliche Reihe aber sey das gerade Widerspiel von einer absoluten Setzung.]

Und was kann consequenter seyn als der Gedanke: daß — wenn alle und jede Voraussetzung eines Gesetzten dieses als schlechtweg Ge-

Digitized by Google

setztes negirt, ein Gegensatz in der Voraussetzung selber, dieselbe Negation nur verstärke und vermehre.

Solch einem Denken, das so sehr einig mit sich ist, daß es sich nur in die einfache Erklärung finden kann: Ein Gesetztes sey ein Gesetztes und weiter nichts, welches sich also immerdar vor ihm selber fürchten muß — für den möglichen Fall: daß es sich selber einmal als Gesetztes mit Voraussetzung finden könnte, solch einem einfältigen Denken ist freilich nicht beizukommen, etwa mit dem Gedanken in der Frage: Wie aber dann, wenn die Form keine Einheit, weil ein Bruch; ihre Voraussetzung aber, die Wurzel des Bruches, eine Einheit wäre? Oder noch besser: wenn diese Einheit als reale Voraussetzung jener formalen Zweiheit, sich aus dieser abermal als formale Einheit, einmal für allemal zurückzunehmen die ursprüngliche Bestimmung hätte? welche auf diese Weise nichts anders wäre, als: Sich als das Was einer absoluten Setzung, d. h. als Substanz oder einfache Qualität zu finden. Es würde jenem Denken abermal das Samenkorn einfallen, mit der ursprünglichen Bestimmung: durch den Blüthenstand, in seinen Urstand zurückzukehren. Uns aber fällt zu seiner einstweiligen Rechtfertigung die Fatamorgana ein, ein Gebilde zwar in der Luft — aber nicht ausschlüßlich von der Luft, weil ihm ein sehr solides Etwas, wiewohl als terra incognita, zu Grunde liegt.

Man erinnere sich nur an die fabelhafte Insel Brandran, die durch Jahrhunderte die Seefahrer nicht bloß geneckt, sondern auch angespornt hat zu wiederholten Entdeckungsreisen, bis sie endlich fanden, was mehr als die Insel, mehr als ihre Hauptstadt war, nämlich neue Welttheile auf dem alten Erdgloben.

Einen Einwurf endlich, obschon fast gleicher Art, haben wir doch noch in der dritten Qualität, in der Unbestimmbarkeit durch Größenbegriffe zu besprechen.

Aus dem Satze nämlich: Wo Größe, da Theile, und wo diese, da können sie entweder als Inbegriff (Einheit), oder einzeln für sich, als absolut gesetzt werden (womit aber die besprochenen früheren Fälle wiederkehren), wird gefolgert: das Seyende als solches ist weder durch räumliche, noch durch zeitliche Bestimmungen zu denken, weil Ausdehnung (Hier und dort) und Dauer (Nochnicht und Nichtmehr) als innere Bestimmungen des Realen, nur Beschränkungen und Negationen in das Was des Realen bringen würden,

Digitized by Google

die sich mit der reinen Affirmation desselben (mit dem Wie) nicht vertrügen.

Gegen diese Folgerung stellt sich nun der Einwurf: daß es in dem Verhältnisse zwischen mehreren Realen ja doch auch ein Neben- und Auseinander gebe.

Abgewiesen aber wird er mit der Bemerkung: daß dieses Neben und Außer in gar keiner Beziehung zum Realen an sich stehe, indem es bloß ein Zusatz im Denken sey, insofern dieses die Vielheit des Realen zusammenfasse.

Hinzugesetzt wird noch die Bemerkung: Jedes Real sey als der Anfangspunct einer beliebigen Construction zugleich auch der Mittelpunct des unendlichen Raumes, weßhalb jenes auch nur unter dem Bilde eines mathematischen Punctes zu fassen, um von ihm all und jede Raumgröße fern zu halten.

Offenbar steht und fällt die Consequenz in der Bestimmung dieser Qualität mit den frühern Bestimmungen; und gleich offenbar vertragen sich zeit- und räumliche Beziehungen eines Gesetzten so wenig mit dem Schlechtweg als die früher angegebenen, bei alle dem: daß Zeit und Raum in einem edlern Sinne hier aufgefaßt erscheinen, als in dem der kritischen Schule, insofern Beide hier nicht als subjective Formen sinnlicher Auffassung, sondern als Formen der Objectivität selber auftreten.

Indessen auch in dieser Auffassungsweise klebt Beiden noch diese Makel an: daß sie als Formen, ausschlüßlich nur der objectiven Sinnenwelt vindicirt werden, von allen Denksubjecten aber ausgeschlossen werden, als wenn ihre Denkfunctionen, ohne allen Einschlag von Zeit und Raum, denkbar wären.

Nach unserer Ansicht ist die Zeit- und Raumform ein nothwendiges Moment in der Bethätigung und Offenbarung jeder Substanz, und wenn jene auch als innere Bestimmungen der Letzteren, Negationen und Beschränkungen in diese hineintragen, die sich mit dem Schlechtweg nicht vertragen; so vertragen sie sich doch mit dem Begriffe vom Daseyn als Erscheinung der Substanz, das Mehr ist und höher steht als das bloße Seyn derselben, schlechtweg.

Auch heißt Unterschiede an sich selber haben, nicht eben so viel, als jene außer sich haben. Gesteht doch die Widerlegung obigen Einwurfs selber: daß das Neben- und Nach-einander einen Unterschied

Digitized by Google

zulasse, insofern nämlich jedes von beiden, auch als bloßer Zusatz im Denken angesehen werden könne.

Dasselbe behaupten auch wir, wenn wir Zeit und Raum als Formen jeglichen Seyns in seiner Entfaltung zum Daseyn betrachten. Sie sind beide auch nur Zusätze in jenem Denken: das zwischen Seyn und Daseyn (als Erscheinen) nicht bloß unterscheidet, sondern auch dieses als die Affirmation, als Aufhebung des unbestimmten aber bestimmbaren Seyns erblickt. Allerdings stellt sich diese Affirmation nicht so rein, wie nach herbartischer Ansicht ein, aber hier doch nur unter der Voraussetzung: daß rein und schlechtweg, synonym sind.

Ein Seyn aber, das noch mit einem Mangel (Deficit) behaftet, ist noch kein reines, bei all' seinem Schlechtweg zu nennen, und deßhalb gerade ein unreines und insofern auch ein schlechtiges. — Die Aufhebung aber seines Deficit ist zugleich seine Vollendung — sein Perficit, und wenn dieses nicht eintreten könnte außer mit und unter dem Verlaufe bestimmter Momente; so dürfte ja die Beschränkung, die sie allenfalls in das Seyn selber brächten, abermal nur unter dem Bilde mathematischer Formen vorgestellt werden (nach dem obigen Vorgange: das Reale unter dem Bilde eines mathematischen Punctes sich einzubilden), um von ihnen alle Raumgröße im Sinne des materiellen Naturlebens abermal auszuscheiden.

Dieses Bild wäre dort wie hier doch immer nur ein Bild und Zeichen, mithin nicht die Sache selber, wiewohl der mathematische Punct zur Bezeichnung des Realen im Gegensatze zum Scheine materiellen Daseyns deßhalb schon sehr tauglich ist, weil er kein materiell-physischer Punct ist; hiemit aber ist zugleich zugestanden: daß jenes Bild auch geeignet sey: ein Reales im Unterschiede von jenem Realen treffend zu bezeichnen, das seine erste Affirmation mittelst Stoff oder Materienbildung gewinnt.

Wir können diesen Abschnitt nicht schlüßen, ohne zuvor noch den Commentar über die Größenbegriffe des Stettigen und Unendlichen verhört zu haben. Dieses im Allgemeinen (so heißt es S. 185) ist ein Prädicat für das, was nicht zusammengefaßt werden kann in einer abgeschlossenen Construction. Unendliches und Reales schlüssen sich also aus wie ein Non absolvendum und Absolutum.

Des Stettigen Merkmal aber ist: der ununterbrochene Nexus der Theile, d. h. ohne Discretion der einzelnen.

Digitized by Google

Darin liegt nun zweierlei: α) Dieser Begriff behauptet nichts von einzelnen Theilen.

β) Deßhalb drängt sich gerade die Vorstellung des Unendlichen in die des endlichen Quantums hinein, weil das Stettige nicht als Summe betrachtet seyn will.

Daraus wird nun die Neigung erklärt: das Continuum als Einheit vor aller Theilung zu fassen und Es als solches, d. h. als absolut, als real zu setzen. Als Ihr Grund wird zugleich die Hoffnung angegeben: Nichts von Allem übersehen zu haben, da Alles zumal gesetzt ist, d. h. alle Einzelheiten als Theile des unendlichen Ganzen.

Bemerkt wird noch: daß dieses Verfahren die Frage doch nicht verhindern könne: Was man und Wie viel man denn eigentlich gesetzt habe?

Die Antwort aber auf jene sey so viel als keine, wenn sie keine bessere ist als: Das Eine ungetheilte (aber ins Unendliche theilbare) Reale könne nicht angeschaut werden; es reiche hin: das Eine (als Substanz = Alleben) als Inbegriff unendlicher Vielheit gesetzt zu haben, und zu wissen: daß es ihm wesentlich sey, sich zu dirimiren.

Aber (so lautet die Auskunft der Atomistik) Stettiges als Einheit oder Unendlichkeit ist Unsinn! Wie so?

Vielheit der Theile ist keine reine Eins!

Unzusammenfaßbares ist keine Größe!

Dieser Ausfall ist offenbar den Vertretern der pantheisirenden Speculation zugedacht; allein jene werden darüber wohl in keiner Verlegenheit seyn, wenn es ihnen beifällt, die neueste Atomistik darauf aufmerksam zu machen: daß alles, was diese von der stettigen Größe aussagt, auch von der dynamischen gelte (die jener zu Grunde liegend gedacht werden müsse) nämlich: daß die dynamische auch nichts von Theilen behaupte im Sinne einer materiellen Theilbarkeit, und daß jene deßhalb im Gegensatze zur stettigen Größe in materiellem oder endlichem Sinne stehend gedacht werden müsse, und in dieser Beziehung schon den Namen der nicht endlichen Größe vertrage, abgesehen davon: daß sie gleichfalls nicht als Summe zu denken sey.

Die Vorstellung von einer unendlichen Größe (im aufgestell-

Digitized by Google

ten Sinne des Gegenſätzlichen verſteht ſich) iſt alſo nichts weniger als eine eingeſchlichene, in der Nachtzeit der ſpeculirenden Geiſter, ſo lang der Begriff vom Möglichen im Gegenſatze zu dem des Wirklichen nicht unter die eingeſchwärzten Waarenartikel in der Philoſophie gezählt wird.

Wird nun die Wirklichkeit als Urtheilung gedacht; ſo ſetzt dieſe auch das Mögliche als Einheit voraus, und zwar als eine reine Eins, inſofern ſie ohne Vielheit der Theile im phyſiſch-materiellen Sinne zu denken iſt, keineswegs aber in dem Sinne: daß jene Einheit, eine Eins ſchlechtweg wäre, weil ſie eben in Gegenſatz zu ſich ſelber durch jene Urtheilung tritt, um ſich aus dieſer formalen Entzweiung (Weſensform) als reale Einheit, formal zurückzunehmen, d. h. ſich als reale auch zu wiſſen, förmlich zu beſitzen.

Auch die Nachfrage um das Wieviel und Was? darf jene nicht in Verlegenheit ſetzen; ſo lang die Atomiſtik einerſeits behauptet: der Begriff des Seyns laſſe unentſchieden: Wie Vieles ſey? und ſo lang ſie anderſeits das Was der Setzung (in ſeiner Verbindung mit dem vorausgeſetzten Wie) als ein im Denken ſchlechtweg Geſetztes aufſtellt. Denn ſie als Antipoden jeder Atomiſtik machen ja auch nichts ſchlechteres, als daß ſie die Vorausſetzung aller gegebenen Urtheilungen oder Diremtionen, ſchlechtweg als Einheit, in Gedanken ſetzen.

Weiter aber in ihrer Selbſtvertheidigung und Abwehrung jenes Ausfalls dürfen ſie nicht gehen wollen, was allerdings geſchehen würde, wenn ſie ſich auf die Vertheidigung des Grundes einlaſſen wollten, der von ihrer generaliſirenden Neigung aufgeſtellt wurde, nämlich die Ausſicht: Nichts von Allem überſehen zu haben, wovon es ſich in der Speculation handelt, nämlich: jene Einheit gefunden zu haben, die zugleich der Inbegriff unendlicher Vielheit iſt, in welche ſie ſelber ſich dirimirt hat.

Denn nun erwartet ſie der Vorwurf des Unſinnes: Unzuſammenfaßbares als eine abſolute Größe, d. h. das Non absolvendum als Absolutum zu denken. Denn in der endloſen Reihe als unerreichbarem Producte endloſer Selbſttheilbarkeit und Selbſttheilung liegt der Charakter keiner relativen, geſchweige einer abſoluten Monas, als dynamiſcher Einheit.

Nach dieſer Erläuterung über den Standpunct und die Aufgabe des atomiſtiſchen Metaphyſikers durch ontologiſche Orakelſprüche ſteht

Digitized by Google

uns nichts mehr im Wege, die Hülfsmittel seiner Methode, seiner Verfahrungsweise in der Lösung jener Aufgabe näher kennen zu lernen.

Diese Methode nun, als Inbegriff der Hülfsmittel besteht

1) in dem der Beziehungen und

2) in dem der zufälligen Ansichten.

Was unter jedem von Beiden zu verstehen sey, und in welchem Verhältnisse beide zu einander stehen? werden sich die Leser aus dem Nachfolgenden leicht beantworten.

Doch müssen wir zu diesem Zwecke vor Allem das vorschicken, was die Schule selber ein Vorläufiges nennt, um Mißverständnissen vorzubeugen. Sie sagt:

1) Die Frage der Methode ist zu trennen von der Frage der Wissenschaft. Diese frägt nämlich: Was ist das Reale und Wie wirkt es (d. h. nach welchen Gesetzen entsteht der Schein aus ihm).

Jene aber frägt: Wie entwickelt sich ein Gedanke als solcher aus einem andern als solchem?

Daraus wird gefolgert: daß die Principien des Wissens nicht coincidiren — mit den Principien des Seyns — und daß es nur zur Verwirrung führen müsse: das Werden des Wissens und das Werden der Natur von demselben Anfangspunkte überschauen zu wollen, nach dem seit Spinoza bekannten Satze: Ordo et connexio idearum, rerum connexio et ordo est.

2) Wie verschieden die Principien, so verschieden die Methoden, denn das methodische Denken besteht in der genauen Folgsamkeit gegen die Weisungen, welche jene als Anfangspuncte selber an die Hand geben.

3) Die Erfindung der Methode ist daher möglicher Weise auch verschieden von der Aufstellung derselben in ihrer Totalität. Wird jene daher, bloß als allgemeine Form (des fortschreitenden Denkens) aufgestellt; so kann sie nur als eine Vorbereitung auf die Untersuchung selbst gelten.

4) Solch eine allgemeine Formel ist die Veränderung oder Umwandlung eines widersprechenden Begriffs durch sich selber — oder — die Ergänzung Seiner aus ihm selber und jene heißt sodann Methode der Beziehung.

a) Aus welchem Grunde?

Dieser liegt in der Natur des wahren Widerspruches selber. Wahrer Widerspruch ist jeder Begriff, der so gültig als undenkbar ist

Digitized by Google

und hiemit die gegebene Nothwendigkeit selber ist: seine widerstreitenden Elemente in die Einheit eines Begriffs zu fassen.

Dieser Nothwendigkeit kann nur abgeholfen werden durch die Anerkennung der Forderung von Seite der Logik: daß die widersprechende Natur der Erfahrungsbegriffe ganz durchgedacht werde.

Zum Resultate dieses Durchdenkens erhält sie nämlich das Geständniß: daß der fragliche Erfahrungsbegriff ursprünglich mangelhaft aufgefaßt, d. h. herausgerissen worden sey aus seinen Ur-Beziehungen — welche aber als Ergänzungsstücke jenes Durchdenken eben wieder aufgefunden habe. Kurz: Wiederauffindung solcher Ur-Beziehungen ist die Methode der Beziehungen *).

Jene aber als Ergänzungen der mangelhaften Auffassung bestehen eigentlich in der Voraussetzung einer Vielheit des Realen.

b) Ein Beispiel mag die Sache veranschaulichen:

Ein Ding mit mehreren Merkmalen ist, wie bekannt, der Hauptanstoß, den das reine Denken an den Erfahrungsbegriffen, nimmt — sey's nun, daß jene Vielheit in der Einheit nacheinander oder nebeneinander gegeben ist. Denn dort wie hier soll Eins = Vieles (statt Eins = Eins) gedacht werden. Z. B.:

$$A = M + N \left\langle \begin{array}{l} \text{Gold} \quad = \text{Elastisch} + \text{Schwer} \\ \| \\ \text{Ein Ding} = \text{Mehrere} \quad \text{Merkmale.} \end{array} \right.$$

Der Widerspruch ist hier ein gegebener, denn der Begriff ist sowohl gültig, als zugleich zusammengesetzt aus einer Mehrheit von Elementen (und läßt hiemit eine Umwandlung zu, die bei einem schlechtweg einfachen Begriffe unmöglich wäre). Die nächste Folge hievon ist: Der Inhalt jenes Begriffes muß bleiben — folglich ändern darf sich nur die Form (des Inhaltes).

Der Widerspruch liegt ferner in der prätendirten Identität der Inhaltsglieder, nämlich: M = N.

(Prätendirt wird sie aber genannt: weil M = N angesetzt werden muß, wenn A = M früher angesetzt wurde, denn das N muß dann auch als M gefaßt werden, wenn A ebenfalls = N gesetzt wird).

*) Diese Ur-Beziehungen werden daher auch als die Prädicate angesehen, die von der alten Frage nach Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori schon postulirt wurden, als solche nämlich, die in den Subjecten, für die sie postulirt werden, nicht schon enthalten sind. Siehe S. 147.

Digitized by Google

Der erste Schritt, von der Logik gefordert, ist nun: die verbundenen Glieder müssen getrennt gedacht werden. — Bene! — Aber auch die Erfahrung fordert: daß sie verbunden bleiben, weil die getrennten Glieder — für sich leere sind. Was wäre aber mit jener Trennung anders gewonnen als Nichts? Nicht doch — weil so viel: daß der Widerspruch im Hauptbegriffe beseitigt ist.

Allerdings — wenn nur nicht dafür ein neuer secundärer Widerspruch eingetreten wäre, nämlich: im Begriffe jedes einzelnen Gliedes. Wie so?

M als verbunden mit N ist gültig — aber widersprechend; M als getrennt von N ist ungültig — aber denkbar.

Kurz: Wird M so gedacht wie M gegeben ist; so ist M einmal identisch, das andremal nicht identisch mit N.

Allein — Identität und Nichtidentität kann nicht ein und dasselbe M besitzen. Daraus nun folgt ein zweiter Schritt: Es müssen wenigstens zwei M seyn, wovon das eine M identisch, das andere aber nicht identisch mit N sey.

Bene — aber das M mit N identisch ist zwar denkbar, wenn nur das M mit N nicht identisch, auch eben so gültig wäre (was es nicht ist).

Kurz: Vervielfältigung der M ist zugleich eine der Widersprüche, weil jedes der beiden M den alten Widerspruch ganz in sich trägt.

Dies führt nun zum dritten Schritte der Logik, der darin besteht: Aus der neuen Form, den alten Inhalt desselben Begriffs zu begreifen, d. h. darzuthun: Wie aus den vielen M das N hervorgehen könne, denn Keines der vielen reicht zwar hin, den alten Widerspruch zu heben — wohl aber können vielleicht alle in Verbindung, und mittelst gegenseitiger Modification in Verschmelzung zur Lösung ausreichen. Und — wenn auch jene neuen Setzungen nicht unmittelbar gegeben sind; so sind sie doch nothwendig erfunden; und deßhalb ihre Vielheit, eine Vielheit des Realen, weil sie gefordert worden ist durch die Widersprüche im Begriffe, dieser aber konnte uns nur insofern beschäftigen, als er Anspruch machte auf's Reale. Kurz: der Widerspruch war der alte Grund, der da sollicitirte: ein Neues, als Folge zu denken, ohne welchem der Grund selber ein undenkbares geblieben wäre (bei alle dem, daß er factisch gedacht wurde).

Digitized by Google

2. Worin bestehen nun die zufälligen Ansichten?

Mit diesen drei angeführten Schritten aber hat die Logik ihr Geschäft in der Metaphysik und die Methode der Beziehungen für diese geendigt; und gibt nun dem Denken die fernere Weisung: Nach zufälligen Ansichten von dem gefundenen Vielen sich umzusehen. Ihre bisherigen bloß formalen Betrachtungen gaben bloß die Art und Weise an: Wie sich aus den gegebenen Widersprüchen, als metaphysischen Problemen die ersten Schritte zu ihrer Lösung mit innerer Nothwendigkeit ergeben, zu den weitern Schritten aber, reichen die bisherigen Hülfsmittel schon deßhalb nicht hin, weil die einzelnen M nicht ausschlüßlich durch ihren allgemeinen Begriff gedacht werden können, sondern so, wie es ihrer speciellen gegenseitigen Beziehung angemessen ist. Von dieser allein hängt die Modification der M ab, und aus ihr erst geht das N hervor. Z. B. Ein Ding mit mehreren Merkmalen kann diese Vielheit entweder in der Zeit- oder in der Raumform besitzen. Das Nacheinander wird also eine andere Anwendung derselben Methode als Regel begehren, wie das Nebeneinander.

Was sind nun die zufälligen Ansichten?

Sie gehören ursprünglich der Mathesis an, von der sie die Atomistik für ihre metaphysischen Operationen ausgeborgt hat. Dort sind sie ebenfalls Umbildungen der Begriffe und Durchgangspuncte fürs Denken, und Ihr Charakter der Zufälligkeit besteht dort darin: daß sie dem Begriffe, von dem sie gefaßt wird, zufällig ist, nothwendig aber für den Zusammenhang des Denkens. Sie sind Mittelglieder für die geforderte gegenseitige Bestimmung mehrerer Begriffe.

So ist z. B. die Ansicht von einem Dreiecke, als der Hälfte eines Parallelogramms dem Begriffe des Dreiecks (als einer Fläche von drei Linien eingeschlossen) nicht wesentlich, folglich zufällig — aber nothwendig für die Lösung des Problems in der Frage: Wie sich Dreiecke von gleicher Höhe und Grundlinie in Bezug auf ihren Flächeninhalt verhalten.

Diesen Charakter der Zufälligkeit so wie ihre Bedeutung behalten die zufälligen Ansichten auch auf dem Boden der Philosophie in der Methode der Beziehungen, unter der sie eigentlich zu stehen kommen. Sie theilen mit dieser die Ansicht von der Vielheit der Glieder, welche Vielheit aber für das Wesen selbst ebenso zufällig, als für das Bild nothwendig genannt werden muß. Wie so?

Digitized by Google

Dieſes ergibt ſich aus dem Begriffe des Weſens und des Bildes ſelber.

Jenes iſt ein Was als ſeyend geſetzt.

Dieſes aber ein Was ohne Seyn.

Ein Was aber ohne Beziehung aufs Seyn (Reale) unterliegt keiner Beſchränkung, weil dieſe nur mit der Relation eintritt. Was alſo bloß zu Gunſten des Bildes geſetzt wird (z. B. um einen Ausdruck für dasſelbe zu finden), wird alſo gleichfalls keiner Beſchränkung unterliegen, folglich auch nicht wie im beſagten Falle, die Vielheit der Glieder.

Allein das Seyn (Reale), wie wir wiſſen, läßt die Iſolirung des Was nicht zu (Wie ohne Was der Setzung iſt Nichts).

Das Bild alſo wird immer Bild des einfachen Weſens bleiben, weil das gegebene Was an die Merkmale des Seyns (Qualitäten des Realen) gebunden iſt. Daher tritt nun ein die Forderung: daß die Vielheit der Glieder nicht als ein Geſondertes außer dem Denken, auftreten dürfe; ſondern daß ſie innerhalb der Sphäre des Gedankens zu verbleiben habe, um fähig zu bleiben: in die Einheit zurückzugehen, und in ihr ſich aufzulöſen. Die Bedeutung der zufälligen Anſicht iſt alſo keine andere als: Daß man die einfache Qualität des Realen (das Was des Seyns) einer Zerlegung in eine Vielheit fähig erachten ſolle, ohne deßhalb dieſe Letztere als real zu ſetzen.

Als Grund dieſes Sollens wird angeführt und zwar als nächſter: die Sicherſtellung eines Mittels für den Fall eines Bedarfs (der z. B. dort eintritt, wo es ſich um den Ausdruck eines Verhältniſſes handelt zwiſchen dem Was des einen und dem Was des andern Bildes), als entfernter und allgemeiner Grund aber wird angeführt: die Verkettung des Realen (ſeine wechſelſeitige Beziehung), auf welche die Erfahrung ſelber mit ihren gültigen aber undenkbaren Begriffen, als Bildern hinweiſ't.

So viel über die Hülfsmittel der Methode.

Und fürwahr! Was man ſonſt von klugen Schriftſtellern zu ſagen pflegt, nämlich: daß ſie in ihre Schriften allen vorhergeſehenen Tadel aufnehmen, zu dem Zwecke, um keinen zu erleben; das läßt ſich auch den Vertretern und Commentatoren der modernen Atomiſtik rühmlichſt nachreden. Sie tragen Jeder einen Donnerkeil bei ſich, um von keinem getroffen zu werden. Daher die Widerlegungen von Einwendungen, wovon dieſe allerdings nicht vom Zaune gebrochen ſind, aber eben deßhalb

Digitized by Google

wäre zu wünschen, daß jene einen solidern Ursprung hätten. So finden sich zum Belege der aufgestellten Bedeutung von zufälligen Ansichten, im Commentare mehrere Beispiele aus der Mathesis. So wird die Linie angeführt, die an sich nichts als eine Linie sey, welche aber, in ein bestimmtes System anderer Linien gesetzt, sogleich als Ordinate, Tangente, Radius, Seite eines Dreiecks aufgefaßt werden müsse; welche Begriffe sämmtlich dem der Linie zufällig, unter gewissen Verhältnissen aber dennoch dem Denken nothwendig seyen.

Ein Beispiel aber, das der Sache noch näher als alle mathematischen Umbildungen liegen soll, ist das von der Zerlegung der einfachen Empfindung, sobald es sich um die Vergleichung derselben mit einer andern handelt.

Der Ton C eines Instrumentes, heißt es, ist so einfach wie der Ton E und G, aber die Verhältnisse derselben sind offenbar verschieden. Um nun diese Verhältnisse zu denken, reicht die Einfachheit derselben so wenig hin, als der negative Begriff E = Non C. Sondern die Theorie der Tonreihe hat längst entschieden: daß man sich den einfachen Ton, in Gedanken zerlegen müsse in gleichartige und ungleichartige Theile und sodann unterscheiden könne die mit dem andern Tone gleichen und ungleichen Theile. So könnte aufgefaßt werden

$$\left.\begin{aligned} C &= \alpha + \beta + \gamma \\ E &= \alpha + \beta - \gamma \\ G &= \alpha - \beta - \gamma \end{aligned}\right\}$$

, und diese ganz willkürlichen Formeln würden die zufälligen Ansichten von jenen Tönen seyn, wodurch ihre Begriffe einer Vergleichung zugänglich würden, ohne daß deßhalb in der Empfindung selbst sich eine Vielheit spüren ließe.

Auch sind die Zeichen + und — keineswegs die der mathematischen Operation, sondern sie bedeuten nur: daß in den Tönen sich etwas verhalte wie Gleiches und Ungleiches.

Dieses Beispiel von der einfachen Empfindung hergenommen, soll nun vorzüglich die Widerlegung des Einwurfes unterstützen, der da glaubt: daß, wenn auch Gedankendinge der Mathesis, eine solche Behandlung vertrügen, eben weil sie Gedankendinge sind, doch die Qualität des Realen dieselbe Behandlung ablehnen müsse, deßhalb, weil diese kein Gedankending sey.

Die Widerlegung aber beruft sich auf die Gleichheit des Falles; indem die Zerlegung ausdrücklich an die Bedingung gebunden

Digitized by Google

ſey: daß ſie von der Qualität als einem bloßen Gedankendinge gelte, weil ſie nur für das vergleichende Denken irgend eines Subjectes zu gelten hat.

Ferner darauf: daß die Vielheit eben nur dem Begriffe als einem Bilde zugetheilt werde, ohne daß deshalb dem Realen ſelbſt eine Vielheit von Beſtimmungen aufgebürdet werde, weil keines der vielen Glieder auf eine abgeſonderte Setzung Anſpruch macht; und daß demnach Vielheit im Begriffe als bloßem Bilde und die Einheit im Seyenden (außer dem Begriffe) in keinem Widerſpruche mitſammen ſtehen.

Des gemeinen Bewußtſeyns Repräſentanten aber werden dieſe wiederhohlten Donnerſchläge doch nur für Einen Waſſerſchlag anſehen. Sie werden allerdings zugeben: daß empiriſche Begriffe als Bilder angeſehen werden können, inſofern ſie Scheine ſind des Realen (Seyns). Sie werden aber zugleich fordern: daß man ihnen ſtehen laſſe, was die Methode der Beziehungen bereits feſtgeſetzt: daß die empiriſchen Begriffe nur deshalb widerſprechend gefunden werden, weil ſie Anſprüche machten: Reales zu bedeuten. Daß in ihnen als Gültigen nicht ganz Falſches, wohl aber nicht Alles gedacht werde, was gedacht werden ſoll.

Sie werden fordern: daß man ihnen zuvor ſolche anſpruchsloſe Begriffe der Empirie vorführe, um für dieſen Fall die Methode der Beziehungen nicht in Anwendung zu bringen, mithin auch von dem Reſultate derſelben abzuſtehen: die Vielheit als eine Vielheit des Realen (das immer zugleich ein Quale), nicht aber als eine Vielheit des Quale ohne Realen anzuerkennen im Gedanken zwar — aber auch nur der Gedanke (als reines Denken) hat zu entſcheiden: was als Reales zu gelten habe und was nicht.

Sie werden ferner fragen: Woher der Widerſpruch zwiſchen der erſten Hälfte der Methode (der Beziehungen) und ihrer zweiten (der zufälligen Anſichten) — da das Verhältniß Beider zu einander doch das einer allgemeinen Regel zu ihrer beſondern Anwendung zu ſeyn ſcheint; hier aber die Anwendung jener, ſtatt als Affirmation der Regel als Negation derſelben ſich jedesmal einſtellt.

Sie werden fragen: Ob vielleicht die Logik in der erſten Hälfte auf Stelzen gegangen ſey, die ſie ſich nun in der zweiten Hälfte von der Empirie muß zerbrechen laſſen; indem dieſe, die frühere Vielheit des

Digitized by Google

Realen (das zugleich immer als ein Quale aufgestellt wurde) nur als eine Vielheit des Quale, ohne allen Anspruch auf Realität behandelt.

Sie werden endlich fragen: Ob denn, wenn es einen Gedanken gibt, der die Verbindung des Vielen, Realen (die Menge des Verbundenen) repräsentirt, folglich die Form selber der Zusammenfassung des Vielen ist, — Ob denn diese Einheit als Form sich durchaus nicht vertragen könne mit der Vielheit als Inhalt desselben Begriffs. Die Vielheit des Realen (nicht im Realen) sey ja doch der frühere Gedanke, der durch den Widerspruch zunächst gefunden worden, so wie die Einheit, der spätere Gedanke, der die Verbindung der Vielheit darstelle, weil diese Verbindung erst durch die gegenseitige Modification der Vielen, eintritt.

Diesen unzähligen Fragen werden es freilich die Repräsentanten des ungewöhnlichen Bewußtseyns auf der Stelle ansehen: woher sie stammen; sintemalen ein Narr in einer Minute mehr fragen kann, als ein Philosoph in seinem ganzen Leben zu beantworten im Stande ist. Auf der andern Seite aber hat das gemeine Bewußtseyn das Unglück: daß die Antworten ihm nicht lange im Gedächtnisse hängen bleiben — handgreiflich wegen ihrer Ungemeinheit. So wurde ihm ja zugleich im Eingange dieses Abschnittes bedeutet: daß es die Methode nur mit dem Denken nicht aber mit dem Seyn zu thun habe — daß die ordo et connexio idearum keineswegs die ordo et connexio rerum seyn könne.

Und noch früher als von der zeit-räumlichen Größe die Rede war, wurde der Einwurf: daß es nämlich auch in dem Verhältnisse zwischen mehreren Realen auch ein Neben- und Außereinander gebe, damit zurückgewiesen: daß jenes Neben und Außer in gar keiner Beziehung zum Realen an sich stehe, indem es bloß ein Zusatz im Denken sey, insofern dieses die Vielheit zusammenfasse.

Allein — es steht zu fürchten: daß derlei Reminiscenzen die erwartete Wirkung nicht machen werden. Die Repräsentanten der Gemeinheit werden — unter Voraussetzung: daß es bei dem Postulate eines guten Einverständnisses zwischen höherem und niederem Bewußtseyn sein Verbleiben habe — abermal die Frage stellen: Ob denn eine Vielheit auch denkbar sey — ohne alle und jede Zusammenfassung des Vielen und ob diese Zusammenfassung nicht auch ein ganz eigener Zusatz im Denken der Vielheit sey? Ferner: Ob nicht vielmehr gerade dieser Zusatz nur ein umgekehrter Absatz sey, nämlich ein an sich zwar will-

Digitized by Google

kürlicher Ruhepunct im Hinzunehmen und Zusammenfassen des Einzelnen zu Einzelnen, aber doch ein zu gewissem Zwecke unternommener und insofern von diesem abhängiger Operationsact. — Und sollten ihnen überdies noch die frühern Beispiele zur Veranschaulichung der zufälligen Ansichten einfallen; so werden sie die Behauptung: daß es dem Begriffe der Linie ganz zufällig sey, als Tangente oder Seite zu gelten, zwar stehen lassen — aber mit dem Zusatze: dem abstracten Begriffe der Linie wohl, nicht aber der seyenden Linie (dem empirischen Linienbegriffe) sey es zufällig. Die Linie als solche sey wie der Punct ein abstractum, das die lebendige Gegebenheit zu seiner Voraussetzung hat, in welcher, von der Linie als solcher, d. h. in ihrer Reinheit so wenig eine Rede als eine Anschauung seyn könne. Dasselbe lasse sich auch vom Tone und seiner Einfachheit und Zerlegbarkeit zugleich sagen. Jeder Ton hat in seiner Einzelnheit die ganze Tonleiter zu seiner Voraussetzung, er ist nur, weil es eine Vielheit von Tönen gibt, und nur diese Relation des Einzelnen zu den Vielen ist es, die jene obige Bezeichnung zulasse und herbeiführe und zwar keineswegs als ein Zeichen für ein leeres Gedankending — eben weil dem gedachten Verhältnisse factische Verhältnisse entsprechen, freilich nur factisch für ein denkendes Subject, das Verhältnisse zu fassen im Stande ist, weil es Sich als Einheit zu erfassen und hiemit zu zählen im Stande ist. Die Analyse des einfachen und hiemit untheilbaren Tons ist daher nur eine scheinbare, und entsteht daher, weil momentan abstrahirt wird von seinem factischen, nicht bloß imaginären Verhältnisse zu andern, von welchem allein jene Bezeichnung nothwendig gemacht wird. Sehr wahrscheinlich aber wird die Repräsentation der Atomistik das ganze Hin- und Hergerede mit dem Machtspruche niederschlagen: Daß es indessen bei der unausfüllbaren Kluft zwischen Denken und Seyn sein Verbleiben habe und daß jene dadurch, wenn der reine Begriff zuweilen aus sich hinausgehe, um sich eine Realität zu vindiciren — so wenig ausgefüllt werde, als eine andere wohlbekannte Kluft, wenn man in diese, wie man zu sagen pflegt, einen Bettelbuben hinein, d. h. in die Hölle wirft. Das gemeine Bewußtseyn aber kann diese Vertagung der Debatten sich zu Nutze machen und einstweilen nachdenken, einerseits über die Genesis dieses Gedankens von jener unausfüllbaren Kluft — anderseits aber über die des Gedankens von einer Art Ausfüllbarkeit derselben, insofern das Seyn vom reinen Begriffe seine Bestimmungen erwarte.

Digitized by Google

Einige Fingerzeige von unserer Seite sollten ihm also nicht unwillkommen seyn.

Von dem Augenblicke an, als der Erfahrung das bedeutsame Wort gesprochen wurde: daß sie für die Erkenntniß nicht bloß im Besitze des Materials, sondern auch einer eigenen Form sey; von dem Augenblicke an, war es um die Herrschaft des Kriticismus geschehen, die dieser dadurch über die Intelligenzen auszuüben begonnen, daß er die alte Bestimmung des Gegensatzes von Geist und Natur, als eines von Gedanke und Ausdehnung, durch die neue von Prädicat und Subject aller Erkenntniß als eines Urtheils verdrängt hatte.

Der Denkgeist und die Außenwelt konnten nun nicht mehr bestimmt werden, als Form und Materie alles Denkens und diese Form nicht mehr bestimmt werden, als Inbegriff aller Prädicate für die Subjecte als empirisches Materiale, um eine Erkenntniß mit objectiver Realität möglich zu machen. Die Erfahrung stand ja nicht mehr formlos dem Denken gegenüber, von dem sie auch nicht mehr das Siegel zur Befähigung fürs Erkennen zu erbetteln hatte.

Das alte Denken und Seyn standen also von nun an einander gegenüber, wie Form ohne Stoff zur Form mit Stoff — oder — wie reine Form zur empirischen (gegebenen) Form. Nun aber ließ sich fragen: Wo diese letztere Form aufhöre und jene beginne? Hat die Erfahrung Formen; so lassen sich ohne weiters aus ihren unmittelbar gegebenen andere höhere gewinnen, insofern jene in ihrer Vielheit, mittelst Abstraction sich vereinfachen, generalisiren, und so die höhere Einheit Aller zulassen, kurz: sie können einen Schematismus von reinen Formen liefern, der ganz dasselbe ist, was die alte Tafel der Kategorien, die vormals als aprioriſch im Geiste liegend, a posteriori aber erst in sein Bewußtseyn tretend gedacht wurden.

Sollte nun, nach dieser Entdeckung, der neue Gegensatz zwischen reiner und gegebener Form doch noch beibehalten werden; so mußte die ursprünglich reine Form, von der spätern abstract reinen Form der Erfahrung nothwendig an die äußerste Gränze des formalen Denkens hinaus gedrängt werden, wo sie nothgedrungen mit der Identität des Denkactes mit sich selber, ununterscheidbar coincidiren mußte. Diese Identität ist ferner zugleich einerlei mit der Relationslosigkeit des Begriffs, so wie diese anderseits mit Absolutheit desselben für gleichbedeutend gehalten wurde.

Digitized by Google

Auf diese Weise ist der neue Standpunct zugleich der Standpunct der doppelten Bedeutung des Begriffs vom Absoluten (wovon bereits oben Erwähnung geschehen), oder sogar des doppelten Begriffs des Absoluten, eines Logischen nämlich und eines Metaphysischen, wovon jenes auch das eigentliche Absolute — dieses aber nur das uneigentliche genannt wurde.

Die beiden Formen also (die des Gedankens und die der Erfahrung), jene als Relationslose — diese Relationsvolle, stehen in dieser Qualität offenbar mitsammen im rein contradictorischen Verhältnisse.

Und — von Jetzt an ergeben sich neue Fragen über die Auflösung desselben, als eines Widerspruchs.

Diese kann nämlich verneint werden schon aus dem Grunde, weil der Widerspruch ein gegebener sey, und als solcher respectirt werden wolle, um so mehr, da es der Philosophie nicht zustehe: Alles Krumme gerad zu machen. Dann aber auch: weil der Widerspruch als ein Contradictorischer kein tertium comparationis und hiemit auch keine vermittelnde Macht zulasse.

Die Auflösung wird anderseits in Schutz und Vorschlag gebracht werden von Allen, die eine höhere Ansicht von der Speculation haben.

Diese werden fragen: Kommt jener Widerspruch nicht bereits in jedem selbstbewußten Denksubjecte vor? hat dieses nicht schon in ihm selber, als substantialem und einheitlichem Träger die Bürgschaft: jenen Widerspruch in einer höhern Einheit formal auszugleichen??

Andere werden dagegen bemerken: Abgesehen von dieser problematischen Bürgschaft, kein Widerspruch hat ein Recht auf Existenz in jedem Selbstbewußtseyn, das sich selber versteht. An den reinen Begriff ist daher der unreine der Erfahrnng angewiesen, um sich rectificiren zu lassen.

Noch Andere endlich werden zwar nichts gegen die Auflösung des Widerspruchs, desto mehr aber gegen die Auflösung des Rechts der Erfahrung, d. h. gegen das Opfer einzuwenden haben, das diese mit ihren gültigen Begriffen dem reinen Begriffe zu bringen haben soll, damit sie in denkbare umgewandelt werden können; und man wird daher den entgegengesetzten Versuch machen: dem reinen Denken Opfer abzunöthigen zu Gunsten der Gültigkeit der Erfahrung.

Kurz, von dem neuen Standpuncte aus zufolge der neuen Be-

Digitized by Google

stimmung des alten Gegensatzes im Kriticismus, ergeben sich folgende vier Weltansichten:

Eine Weltansicht von Denken und Seyn als von zwei Absoluten, in der Unauflösbarkeit ihres Widerspruchs zugleich.

Eine Weltansicht von Denken und Seyn als von einem Widerspruche denkbarer und gültiger Begriffe zugleich, mit der Vermittlung desselben — aber auf Kosten der Erfahrungsbegriffe.

Dieselbe Weltansicht, aber mit Ausnahme der frühern Vermittlung, die jetzt auf Kosten des reinen Begriffs gewonnen wird.

Eine Weltansicht, die beide Sphären des Begriffs (die reine wie die empirische) als Offenbarung Eines Princips ansieht, dem sie allein die Substantialität und mit dieser die Absolutheit vindicirt.

Mit welcher Weltansicht aus jenen wir es bisher zu thun gehabt, dürfen wir wohl nicht wiederhohlen. Es ist jene, die die gültigen Erfahrungsbegriffe der Identität des Denkactes zum Opfer gebracht hat. Mit welchem Rechte wissen wir, denn von zwei Factoren eines contradictorischen Gegensatzes hat einer so viel Recht zur Existenz wie der andere, d. h. einer so viel Pflicht zu opfern, als er Recht hat Opfer zu fordern, jeder so viel Auctorität anzusprechen, als Reciprocität zu gewähren.

Weil nun jenes Recht zum Unrecht wurde, indem die Reciprocität ausblieb; so konnte die Rache auch nicht ausbleiben. Und diese besteht nun darin: daß die beiden contradictorischen Glieder sich nolens volens gefallen lassen mußten, gegenseitig in einander hineingeschoben zu werden.

Die Erfahrung hat die Nothzucht vom reinen Begriffe erfahren: die Vielheit im Realen, d. h. die Einheit der Mannigfaltigkeit, gegen die Vielheit des Realen ohne Einheit zu vertauschen. Und was ist der absoluten Setzung des reinen Denkens dafür geworden?

Abgesehen davon: daß dieses die absolute Setzung ins Ungemessene, und so ins Unendliche setzen muß (weil es selber sagt: die Vielheit des Realen sey dem Begriffe des Realen gleichgültig), was gewiß auf ihre Absolutheit kein gutes Licht wirft; so muß es sich noch überdies bequemen: jene Vielheit (M + m) unter den Begriff gegenseitiger Modification zu stellen, um ihre Einheit unter fremdem Namen (N) zu erleben. Allein der Fruchtknoten aus jener gegenseitigen Befruchtung hat zum Glück den Wurm des Begriffs, d. h. des

Digitized by Google

Bildes in sich; wie es auch nicht anders kommen konnte, da jene doch nur unter dem Sternbilde des Krebses vor sich gehen konnte.

So wäre also das reine Denken zu einer Vielheit absoluter Positionen gekommen, die in ihrer Absolutheit nicht liegt, wohl aber in der Relationsfülle des empirischen Begriffs. Dieser aber dagegen ist zu einer Einheit des Scheines oder des Bildes gekommen, und mithin um die Form gekommen, die als wesentliche auch seinen Inhalt zu sichern im Stande war, jetzt aber als Scheinform denselben ohne Garantie läßt.

Kurz: der Widerspruch, sonst zwischen den Gliedern des Gegensatzes gelegen, ist nun in jedes der Beiden verlegt worden; der einfache Widerspruch hat sich statt zu lösen nun vervielfältigt, und was das schönste ist: diese Verwirrung gilt als Vermittlung.

Es gibt aber neben jenen bereits aufgezählten Weltansichten noch eine auf demselben Standpuncte. Auch sie spricht, in Gemeinschaft mit einer aus jenen, der Erfahrung Form und Materie zu; ohne jedoch dieser Form, die Denkform abstract entgegenzusetzen. Diese vindicirt sie vielmehr, gemeinschaftlich mit einer Andern, demselben Principe, dem die Form und Materie der Empirie gehört; ohne jedoch dasselbe Princip, als das Absolute zu behandeln. Und warum nicht? weil sie gegen jede coexistente Weltansicht behauptet: daß der Begriff nicht alles Denken sey. Daß es also neben dem Principe des Begriffslebens noch ein Princip geben müsse, das sein eigenthümliches Denken, im Wissen von Sich als Realgrunde gewinnt, d. h. in der Idee, die sich in dem Worte Ich ihren Ausdruck gibt, und so mit der Ichheit als Persönlichkeit zusammenfällt. — Da nun aber von dem Systeme, das wir bisher besprochen, das Ich ebenfalls unter die Probleme der Metaphysik gezählt wird; so werden wir bei der Beobachtung: Wie dies Problem gelöst worden, Gelegenheit genug haben, von jener letztern Weltansicht ein Näheres anzugeben, so weit es mit dem Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung verträglich ist.

Dies erinnert uns, daß wir das Nöthigste über die Theile der Metaphysik noch anzuführen haben. Als diese werden aufgezählt: Ontologie — Synechologie — Eidologie. Die Leser haben sich aber unter ihnen nicht das Ergebniß einer Eintheilung im eigentlichen Sinne

Digitized by Google

zu denken, sondern bloß eine Reihenfolge, in der die Gegenstände der Untersuchung in der Metaphysik am füglichsten zur Sprache kommen. Wie so nicht Jenes?

Theils weil jene Theile von keinem allgemeinen Principe beherrscht werden, indem alle Probleme auf die nöthige Umbildung gleichmäßigen Anspruch machen; theils weil der Versuch zu abstrahiren, auf leere Formen führen, und so auf den Inhalt der einzelnen Probleme (um den es sich doch handelt) vergessen machen könnte. Die Reflexion aufs Allgemeine sey zwar hiemit nicht ausgeschlossen, heißt es, aber sie gelte doch nur bloß als Mittel für die Anordnung, insofern jede besondere Frage doch auf eine allgemeine zurückweise. So z. B. wiederholt sich das Problem der Inhärenz (der Widerspruch im Begriffe des Einen Dinges mit mehreren Merkmalen) in dem Begriffe des veränderten Dinges (als Problem der Veränderung) so wie hiemit in dem Begriffe der Materie und des Ichs. Dem Problem also, das sich in andern wiederholt, muß seine Stellung im Vordergrunde der Untersuchung angewiesen werden, um Wiederhohlungen auszuweichen. Und so ergeben sich die Probleme in folgender Ordnung:

das Problem der Inhärenz,
» » der Veränderung,
» » der Materie,
» » der Ichheit.

Mit den ersten dreien beschäftigt sich die Synechologie, mit dem letzten aber ausschlüßlich die Eidologie, und zwar deshalb, weil Materie und Ichheit, als heterogene Begriffe sich gegenseitig ausschlüssen. Allein da mit obiger Eintheilung nicht bloß der Gegensatz von Ausdehnung und Selbstbewußtseyn (in der Synechologie und Eidologie), sondern auch überdies noch ein drittes Glied (Ontologie) gegeben, das in dieser Reihenfolge der Probleme noch nicht begründet ist; so frägt sichs allerdings noch um den eigentlichen Grund von Beiden. Und darüber gibt ein höherer Standpunct Aufschluß, nämlich der über den vier Hauptbegriffen oder Problemen mit seiner Frage: Was alle viere gemeinschaftlich in den Widerspruch verwickelt? Als Antwort, wie wir wissen, erhält er: der Anspruch auf Realität dessen, was jeder bedeutet, ist der Stifter des Widerspruchs. Daher war der Metaphysik erstes Geschäft: Das Reale seinem eigenen Begriffe gemäß zu bestimmen, welches Geschäft ihr den Namen der Ontologie verschaffte.

Digitized by Google

Da aber das Reale nur in Beziehung auf den Schein (d. h. nicht ohne Beziehung, nicht in reinem Gegensatze zu diesem) Gegenstand einer Frage gewesen; so wird ihr zweites Geschäft seyn: diese Beziehungen nachzuweisen, und sie heißt in dieser Beschäftigung — Synechologie.

Da aber dieser Schein irgend Wem erscheint, ja wir selber die Auffasser desselben sind; so muß zu den frühern noch eine dritte Untersuchung als Ergänzung hinzutreten, und zwar über das Ich als auffassendes Subject. Mit dieser erhält sie den Namen Eidologie.

Es können also folgende Fragen nur nacheinander auftreten:

Was ist das Reale?

Wie kann es sich mit dem Scheine bekleiden?

Wie kann es irgend Wem erscheinen — und hiedurch Veranlassung werden, für den wechselnden Vorstellungskreis des Ich.

Noch kürzer: In dem Begriffe des Scheines liegt eine doppelte Relation, einmal die auf das, was Ist, aber nicht so erscheint, wie es ist (womit sich sowohl die Ontologie als Synechologie beschäftigt); und dann die auf ein Subject, dem es scheint (die den Gegenstand der Eidologie ausmacht). Dieses Subject ist das Ich als Träger jedes Scheines, insofern ihm nicht bloß die wechselnden Bilder (εἴδωλα) dessen, was ist, scheinen; sondern auch sein eigenes Bild mit hineinfällt in den Schein. Das Wunder des Selbstbewußtseyns, das Räthsel des geistigen Lebens ist also das Object der Eidologie.

Zugleich wird diese die Frage: nach der Möglichkeit eines scheinbaren oder wahren Wissens nicht umgehen können, da alles Wissen doch nur in der Vorstellung des Ichs vorhanden ist. Ja, sollte es ihr endlich sogar gelingen: aus den bis dahin gefundenen Realprincipien, den zureichenden Grund abzuleiten für den Umfang des menschlichen Wissens; so würde dadurch die Metaphysik zugleich zur Kritik ihres eigenen Inhaltes, ohne zuvor eine Kritik des Erkenntnißvermögens nach kantischer Forderung gewesen zu seyn. So viel indessen über die letzten Aussichten der Eidologie.

Wenn wir jetzt aber ihre ersten Einsichten in das Wunderland (nach dem § des hartensteinischen Commentars) umständlicher als die frühern Relationen geben; so liegt der Grund theils darin: weil sie selber mit jenen eine metaphysische Grundlegung der Psychologie beabsichtigt; theils endlich darin: weil die Leser dadurch in den

Digitized by Google

Stand gesetzt werden, sich zur Veranschaulichung der Methodenlehre (besonders aber der zufälligen Ansicht) Beispiele zu sammeln, die wir ihnen an Ort und Stelle nicht füglich geben konnten — ohne zu breit zu werden.

Eidologie.

Problem im Ichsbegriffe.

§. 1.

Schein und Ichheit sind, in diesem Probleme, die Elemente der Verwicklung. Wie so? Vom Ich als Etwas Gegebenen besteht eine doppelte Ansicht, nämlich die vom Ich als individueller Person oder Träger des Scheines, und die vom reinen Ich. Das Ich als reines Ich ist Subject als identisch mit seinem Objecte. Dies Ich also leidet nicht: durch Etwas, was Es nicht ist, gedacht zu werden; folglich auch durch den Schein nicht, und bekennt sich nicht zum Träger des Scheines. Kurz: Ich — den Schein vorstellend, ist nicht das Ich, das Sich vorstellt, und der Schein ist nicht Ich als vorgestelltes Subject.

Ich aber als Träger des Scheins ist ein Ding mit vielen Merkmalen, oder ein Complex derselben, und fällt unter das Problem der Inhärenz und Veränderung. Es entsteht daher die Frage: Was aus der Lösung jener Probleme, für die des gegenwärtigen und zugleich für die Psychologie (als Theorie des Selbstbewußtseyns) folge? Und die Antwort lautet:

a) Ich ist Seele und als diese — die erste Substanz. Wie so? Das Reale als Träger des Scheines muß als Vielheit gedacht werden, wie wir wissen; aber die Complexion dieser Letztern ist nur Eine. Eins unter den Vielen Realen also ist als Substanz zu fassen; die Andern aber als Ursachen. Daher

b) der Begriff der Causalität ist ein Correlat des Substanzbegriffs. Warum? Wo ein Zusammen (vieler) realer Wesen, da ist nämlich ein wirkliches Geschehen. Dieses fällt sodann unter den Begriff der Selbsterhaltung der Realen.

Die Seele stellt vor, heißt also: Sie erhält sich in ihrer Qualität gegen ein anderes Reale. Sie erzeugt aber diese Vorstellun-

Digitized by Google

gen nicht — ohne alle äußere Veranlassung, zu Folge etwa einer innern Spontaneität. Daher

c) Die Seele fordert eine Welt — d. h. Mehrheit von Objecten, die sowohl unter sich als von der Seele unabhängig sind, mit dieser aber doch in Verbindung stehen müssen, weil die Seele nicht ursprünglich als vorstellende oder strebende Kraft gedacht werden kann.

In der bisherigen Untersuchung aber ist das reine Ich noch ganz aus dem Spiele geblieben, wir haben bloß ein Subject kennen gelernt, das sich den mannigfaltigen Schein, nicht aber Sich selber vorzustellen im Stande ist.

Indessen liegt in ihr doch schon die Möglichkeit zu weitern Schritten. Wie so?

α) Selbsterhaltungen in der Vielheit sind zugleich Zustände.

β) Diese — können gegenseitige Störungen (Hemmungen) seyn.

γ) Diese aber sind partielle Aufhebungen des wirklichen Geschehens. Indessen mit Entschiedenheit kann hier noch nicht der Begriff von Störungen aufgestellt werden, weil dieser vom Gegensatze unter den Vorstellungen (Selbsterhaltungen) bedingt ist, und wir noch nicht wissen: Ob der Begriff des Gegensatzes sich nothwendig einstellen werde in einer Vielheit von Selbsterhaltungen. — Darüber entscheidet nun die Fortsetzung in den nächsten Paragraphen.

Unsern Bemerkungen über diesen Paragraph wird es daher auch um so weniger zur Last gelegt werden können, wenn nicht jede von ihnen zum Abschlusse kommt. Hieher gehören vor Allem die über die angeblichen Elemente der Verwicklung. Ich als Träger eines Scheines und Ich als Subject, das identisch mit sich als Objecte ist, oder — der Schein als nicht identisches Object des Subjectes und — das Object, das identisch mit dem Subjecte, d. h. Ich ist.

Diese Identität aber des Subjectes und Objectes gehört eben so unter die schalkhaften Nachredereien dessen, womit der Fichtische Idealismus einst den Mund zu voll genommen; wie die Rede vom Scheine und dessen Träger, unter die hochgelobten Ueberreste des Kriticismus, dem bei allen Erscheinungen des sogenannten Dinges an sich, dieses demungeachtet ein unbekanntes X blieb, jene selber also nichts besseres als Scheine seyn konnten, denen man höchstens die Hindeutung auf

Digitized by Google

das unbekannte Etwas zu verdanken hatte. Eben so viel weiß das Kind, zum ersten Male in des Waldes Dunkel versetzt, von dem geheimnißvollen Rauschen seiner ruhigen Wipfel und Zweige; so lange es nicht weiß: daß es weder die Stimme von Bären und Räubern, noch die Sprache der Bäume vernimmt, sondern bloß die des harmlosen Luftzuges.

Welchen Entdeckungen aber über das Räthsel des geistigen Lebens, über das Wunder des Selbstbewußtseyns die neue Forschung entgegengehet, wenn sie sich einerseits solchen Irrlichtern anvertraut; anderseits aber doch wieder so viel wie kein Vertrauen zu jeder Wiederaufnahme der sogenannten, weil verunglückten, Kritik der reinen Vernunft verräth; ist leicht zu errathen.

Wir aber haben ein so großes Vertrauen zu einer bestimmten Wiederaufnahme Jener, wie der Stifter der neuen Schule selber solches zur Erfahrung hatte, und das ihm auch gelohnt wurde mit der großen Entdeckung: daß diese im Besitze von Form und Inhalt seyn müsse, sintemalen all' unser Denken und Dichten über das Gegebene so gar keine Macht ausüben, sondern nur hinnehmen könne, was vor ihm dasteht. Im Vertrauen nun zu jenem Vertrauen des Stifters, wird uns seine Schule folgende Bedenken nicht übel auslegen.

In der obigen Behauptung: „Eins unter Vielen (Realen) ist Substanz, die Andern sind die Ursachen," wurden folgende Momente als Inhalt aufgefunden:

α) Dem Realen (als Seele) ist es nicht wesentlich Substanz zu seyn, weil ihm dieser Name nur zufällt im Zusammenhange mit Andern.

β) Seele ist Wesen ohne innere Vielheit qualitativer Bestimmungen und ohne alle Prädicate, hergenommen von Zeit und Raum. — Kurz: alles was Beziehungen ausdrückt (wie Spontaneität und Receptivität) fällt weg, weil Reales als solches durch jene nicht gedacht werden darf.

Dieses Verboth erinnert uns nun mal-à-propos an das altkritische Interdict: das Gegebene der Außenwelt als Materiale der Erfahrung zugleich mit einer Form zu denken; weil diese jenem selber als solchem gar nicht eigen sey, wohl aber dem Denkgeiste, und zwar ausschlüßlich. Das alte Verboth beruhte aber auf einer falschen Voraussetzung, der zu Folge die Begriffe von Form und Materiale, oder von Prädicabilien und Subjecten an die Coeffi-

Digitized by Google

cienten der Erkenntniß — an den Denkgeist und an die Außenwelt — vertheilt worden waren. Das neue Verboth aber beruht auf der Voraussetzung des reinen Denkens in seiner Relationslosigkeit, auf welches aber alles Gegebene bei aller seiner Gültigkeit doch angewiesen ist (und leider! nur einseitig), um ein Denkbares zu werden. Seit Wann und Wie der Denkgeist auf diese Voraussetzung geführt worden, wissen wir ebenfalls.

Es ist aber nicht unsere Schuld: daß während man den einen Factor im Daseyn, einer Reform unterwarf (die Ausdehnung nämlich, oder, wie man ihn sonst heißen will, Materialität, Außenwelt), den andern leer ausgehen ließ, den Denkgeist nämlich, der sich bloß damit begnügen mußte: daß er als Schildwache auf den sogenannten verlorenen Posten hinausgestellt wurde, wo ihn keine Macht ablös't, wenn er sich nicht selber befreyt. — Und deshalb dürfen wir zu Gunsten des Letztern — ohne Anstand in Bezug auf den Inhalt sub a. fragen:

Wenn der Seele der Name Substanz nur zukommt im Zusammenhange mit anderen; wie sollte sich denn dieser Zusammenhang ohne alle Beziehung denken lassen? Diese Beziehung nur — und keineswegs aber eine innere Vielheit qualitativer Bestimmungen im Sinne der Atomistik — ist gemeint: wenn wir der Seele Spontaneität und Receptivität als Qualitäten beilegen. — Unter dieser z. B. ist bloß der Seele Seyn für Andere gemeint; was sie aber nicht seyn könnte, wenn sie nicht zugleich und vor allem, Seyn für sich wäre, welches sich grade in ihrem Sich Selbsterhalten kund gibt und Spontaneität genannt werden muß, wenn jene frühere Beziehung als eine lebendige und nicht bloß erdachte Receptivität genannt worden ist.

Gesetzt also, der Seele komme der Begriff und Name Substanz erst im Zusammenhange mit andern Realen zu; so hat sie doch diesen Andern so wenig ihre Substanz selber zu verdanken, als die Andern ihr die eigene Realität schuldig sind.

Ferner: wenn die Seele im Vorstellen — nur sich selber in ihrer Qualität gegen ein anderes Reale zu behaupten sucht; so kann doch das andere Reale nicht so ganz leblos der Seele zur Seite stehen, sonst brauchte sie sich ja nicht selbst zu erhalten — oder es dürfte auch von Selbsterhalten noch dann gesprochen werden dürfen, wenn die Seele ohne allem Zusammenhange mit Andern, daseyend gedacht würde — was man aber anderseits doch nicht will, so lang es heißt (sub c):

Digitized by Google

daß die Seele ursprünglich nicht als vorstellende oder strebende Kraft gedacht werden dürfe.

Wozu also unter solchen Zugeständnissen die Furcht: daß die Seele ein Fremdes von Außen her aufnehmend, vorgestellt werden müßte, wenn ihre Urbeziehungen in dem Zusammenseyn mit andern Realen, als Receptivität und Reactivität; sie selber aber, weil als Reales mit jenen Urbeziehungen, nicht bloß als Substanz, sondern auch als Ur-Sache bezeichnet würde?

Ihr Zusammen ist ja nichts Fremdes, so lang ihr Alleinseyn etwas Fremdartiges für sie wäre? Wozu also die andere Furcht: das Wort Vorstellung, gegen das andere weil bessere — Empfindung zu vertauschen, weil dieses das Finden eines eingetretenen Zustandes (der Selbsterhaltung) treffender bezeichnet? Der angeführte Grund, weil in ihm die falschen Nebenbegriffe von Leiden und Thun (Eindruck und Gegendruck) liegen, ist so viel als keiner; so lang es heißt: daß die Seele keineswegs bloß aus innerer Spontaneität, d. h. ohne alle Veranlassung von Außen her, Empfindungen (Vorstellungen) erzeugend gedacht werden dürfe. Indessen wenn auch die Frage: Wozu die Furcht? ohne Antwort bleibt; so wissen wir doch: Woher die Furcht? Es ist die Furcht auf verlorenen Posten: aus Höflichkeit für Höflichkeiten zu desertiren. Es ist die Furcht des Treulosen und Meineidigen vor der Kugel, die ihn von hintenher begrüßt, und hiemit nichts anders als die bekannte Todesfurcht, die in gewissen Schranken und Maaß Niemanden zur Unehre gereicht, ja als cordiales Memento mori sogar verdienstlich und ehrenvoll zu nennen ist. Zum einstweiligen Beweise aber: Wie sehr auch wir jeder Aufnahme des Fremdartigen in die Seele abgeneigt sind, unterzeichnen wir ohne alle Mentalreservation die Worte des Commentars (sub b). „Die Seele ist weder eine tabula rasa, noch ein leeres Gefäß, auf welche etwa eine fremde Hand etwas zu schreiben, oder ein voller Krug etwas einzugießen hätte."

Dafür aber halten wir sie, so im wie außer ihrem Zusammen mit andern Realen, für einen realisirten Widerspruch des Absoluten.

Sollte aber dieser metaphysische Einfall als zufällige Ansicht und beiläufige Aussicht: des Widerspruchs als eines Schlüssels für den Widerspruch im Ichsbegriffe sich zu bedienen, den neuen Anhängern des alten Democrits, ein Lächeln abnöthigen; so mögen sie ja nicht vergessen:

Digitized by Google

Daß Democrit zuerst und am meisten darüber gelacht, als ihm die Welt Glauben schenkte für seine Behauptung: daß die gegebene Vielheit und Mannigfaltigkeit nur aus einer gedachten Vielheit begriffen werden könne.

Wir stehen beim 2. §., der das reine Ich in Untersuchung zieht.

a) Als der erste Schritt zur Auflösung des Widerspruchs in ihm wird die Erklärung aufgestellt: Object und Subject sind in ihm nicht identisch. Diese Erklärung aber widerspricht dem gegebenen Begriffe vom Ich. Also muß das Object vom Subjecte abgesondert und dann ihm gleich gemacht werden *).

Dadurch aber entsteht ein secundärer Widerspruch, nämlich:

α) das Object ist, getrennt vom Subjecte, zwar denkbar, aber nicht gültig;

β) das Object ist, verbunden mit ihm, zwar gültig aber nicht denkbar.

b) Solch' ein Object aber ist nicht mehr dasselbe für das Subject, weil mehrere Objecte dem Ich (als einzelnen Subjecte) vorausgesetzt werden. — Diese Vielen werden also nur in ihrem Zusammen, die objective Grundlage bilden können, deren das Ich bedarf. Allein das Ich (als bloße Vorstellung des, Fremdes sich Vorstellenden) mag nun immer voraussetzen eine Menge fremder Vorstellungen fremder Objecte; so reichen doch weder die einzelnen Vorstellungen noch ihre Summe hin — dies zu leisten: daß das Ich einen Theil von jenen, sich selber zueignet (als Vorstellung nicht eines fremden Objectes, sondern seines eigenen Objectes).

c) Das Vorgestellte wird sich also selbst herausstellen müssen aus dem Vorstellen Seiner selbst als vorgestelltes Selbst (d. h. nicht mehr als vorgestelltes Fremde). — Dies kann jenes aber nur, wenn es zu sich selber im Verhältnisse des Gegensatzes steht.

Folge aber dieses Gegensatzes ist: die Hemmung der Vorstellungen (Selbsterhaltungen) unter einander, so daß die Activität des Vorstellenden unversehrt bleibt, während das Quantum des

*) Die Leser mögen sich hier die oben angeführte Formel der Methode (der Beziehungen) ins Gedächtniß zurückführen, nämlich: A = M + N. Mit A wird jetzt die Ichheit, mit = M + N die Identität des Subjectes und Objectes bezeichnet, also J = S + O (d. h. S = O).

Digitized by Google

Vorgestellten immerhin sich verändern könnte. Kurz: die letzte Folge (aus der allgemeinen Untersuchung über das Ich) kann also in dem Satze niedergelegt werden: die Vorstellungen selbst müssen als strebende Kräfte aufgefaßt werden, wenn der Ichbegriff denkbar seyn soll.

Der Commentar zu diesem §. gibt Erläuterungen der schwierigen Puncte in ihm. Hieher gehört besonders der Widerspruch im Begriffe vom reinen Ich.

a) Es wird vor allem bemerkt: daß die Frage nach dem Träger des Scheines, mit der Frage nach dem Ich nichts gemein habe, weil das Ich jedes Mannigfaltige (als Nichtich als Schein) ausstößt von sich als Beharrlichen als Identischen mit sich selber. Auch die Fichtische Distinction: daß das Ich sich selber als Nichtich setze, berichtige das Irrige nicht, weil das Ich nur Sich, folglich nicht ein Nichtich als Nichtsich setzen könne.

Wegen jener Getrenntheit beider Fragen — soll nun auch von den Resultaten des vorigen §. so lange abgesehen werden (um allen Verdacht von Erschleichungen zu vermeiden), bis die neue Untersuchung auf Folgerungen stoßt, aus denen die Verbindung des Neuen mit dem Frühern sich nothwendig einstellt.

Dieser günstige Vorfall aber stellt sich sehr bald ein. Wie so? So wenig der Ichbegriff sich mit dem Begriff des Scheinträgers verträgt; so wenig verträgt jener (im reinen Denken) die Identität zwischen Subject und Object, und hiemit die Uebersetzung in die Gleichung $J = S + O = (S = O)$.

Mit andern Worten: Wenn J identisch mit S ist; so kann es nicht zugleich identisch mit O seyn; so lang S nicht identisch mit O ist; was aber nicht denkbar ist, so lang S kein O und dieses kein S ist. — Diese Denkbarkeit würde nur dann eintreten, wenn es sich zeigte: daß entweder das S identisch mit mehreren O, oder das O identisch mit mehreren S wäre.

Allein — welches von Beiden soll nun einer Vervielfältigung unterworfen werden? (Die Methode im Allgemeinen konnte hierüber nichts entscheiden.)

b) Der Commentar hält das O allein einer Vermehrung fähig, weil eine Zersplitterung des Subjectes einer Thatsache (dem innerlich Gegebenen) widerspräche. Hiemit wäre nun eine mannigfaltige objective

Digitized by Google

Grundlage vorausgesetzt, worauf der Widerspruch im Ich deutete. Mit andern Worten: das vorauszusetzende Objective kann nur insofern als Basis der Ichheit (als Object des Subjectes) betrachtet werden, als jeder Theil desselben fürs Ich zufällig und entbehrlich ist, so lang nämlich die übrigen Theile stehen bleiben, wiewohl auch diese geeignet sind, zu weichen, um andern Platz zu machen. Allein — der bloße Wechsel reicht auch noch nicht hin, die Ichheit begreiflich zu machen. Wie so?

Das Ich findet nämlich nicht bloß die Reihe vor; sondern es findet auch Sich in der Reihe — und doch ist die Reihe so wenig wie das Glied in ihr — das Ich selber, d. h. identisch mit Ich. (Denn wenn das Ganze nicht gleich dem Ich, um so viel weniger ist es der Theil; abgesehen davon, daß dieser als Nichtich nie gleich dem Ich seyn kann.)

c) Hiemit aber (bemerkt der Commentar) steht die Untersuchung an jener Stelle, welche von der Methode bereits bezeichnet wurde, als diese auf die Modification des vervielfältigten Factors als des einen Gliedes in dem Complexe von mehreren Qualitäten hindeutete.

Diese Modification aber wird hier nun als eine solche angesehen, die ihren Grund lediglich nur in den Objecten selber haben kann. Wie so? weil keine Kraft im Subjecte den Widerspruch erzwingen kann: Ich sey dasjenige, was Ich nicht ist; wohl aber könne Ich als Subject von Objecten abhängig werden, ohne doch mit diesen zusammenzufallen.

Es frägt sich also: Worin besteht die geforderte Modification (über die die Methode im Allgemeinen nicht entscheiden konnte). Bei den Problemen der Inhärenz und Veränderung bestand sie in den Selbsterhaltungen der vielen Realen (worin zugleich die Bedeutung ihres Zusammen lag). Sich vorstellen aber (wenn auch bedingt von vielen Vorstellungen und von einer Art ihrer Zusammenfassung) setzt noch nicht jene Vielheit als eine Mehrheit von realen Wesen voraus. Denn die Vorstellungen sind ja nur Bilder von dem was ist (folglich das was ist nicht selber).

Und hier bezeichnet der Commentar den Punct, wo die neue mit der alten Untersuchung zusammenhängt.

Wie so? Wenn das Subject (sich vorstellend) eines Vorstellungskreises bedarf, um Sich vorstellen zu können; so erinnert dieser Satz

Digitized by Google

offenbar an die Complexion mannigfaltiger Merkmale, die aber bereits als Träger des Scheins erkannt worden ist.

Ist aber dies, so ist zugleich klar: — daß der Begriff vom reinen Ich nichts anders ist, als eine wissenschaftliche Abstraction zu dem Zwecke: der schwankenden Selbstauffassung durch einen festen Begriff zu Hülfe zu kommen; wobei jedoch der Irrthum von selbst sich einstellt: das Ich als solches durch den Begriff der absoluten Position zu denken.

Die Untersuchung also in beiden §§. führt zu einer und derselben Voraussetzung, die darin besteht: daß die Seele ein Reales (Substanz) ist, deren Selbsterhaltungen den wechselnden Kreis von Vorstellungen hergeben, dessen die Untersuchung noch bedarf zur letzten Erklärung der Ichheit. Denn in der Selbsterhaltung als solcher liegt noch keine Reflexion (der Seele) auf sich selber, worin doch der Charakter der Ichheit eigentlich liegt. Ob jene vielleicht in dem Verhältnisse aller Selbsterhaltungen zusammen liege — darüber gibt Aufschluß der nächste Paragraph als zugleich fortgesetzter Commentar des Gegenwärtigen.

Unsere Bemerkungen über diesen §. schlüssen sich an die über das Vorausgegangene an.

Schon dort wurde bemerkt: daß die idealistische Definition des Begriffs vom reinen Ich ganz verfehlt sey, wenn sie vom Denkgeiste, als dem einen Factor im Gegensatze des relativen Daseyn gelten solle. Der Gegensatz von Subject und Object im Ichgedanken des Geistes ist nichts weniger als ein Gleichsatz (Identität) der beiden Glieder desselben.

Das Subject in ihm verhält sich zum Objecte vielmehr, wie die Einheit zur Zweiheit als Entzweiung derselben in Receptivität und Reactivität; wodurch übrigens, wie bereits bemerkt, nichts weniger als eine atomistische Mehrheit von separaten Kräften zu verstehen ist, wohl aber die Momente in der Selbstbekräftigung (Selbsterhaltung) der realen Einheit in ihrem lebendigen factischen Zusammensein mit andern realen Einheiten (Substanzen).

Das große Aufgebot also von dialectischen Streitkräften zur Vertilgung jener idealistischen Ansicht von der Ichheit könnten wir also unbefangen sich selber überlassen, wenn es nicht zugleich rathsam wäre, zu andern Zwecken ihre Waffen zu untersuchen. — Eben so wenig kann uns

Digitized by Google

auch die Berichtigung desselben Ichsbegriffs, nach Angabe der Beziehungsmethode interessiren; — weil im Ichsbegriffe des Idealismus für uns gar nicht eine Mangelhaftigkeit, die einer Ergänzung entgegensieht, wohl aber ein Ultra-Griff liegt, der herabgestimmt werden muß. Zu diesem Zwecke aber brauchen wir nur den bekannten Grundsatz aus der Mathesis als zufällige Ansicht zu entlehnen: daß zwei Dinge einem Dritten gleich, auch unter einander gleich sind, und ihn dann so zu modificiren, wie es die schwere Noth erfordert. Receptivität und Reactivität (oder wie man sie sonst nennt: Passivität und Spontaneität) sind ja nur Seiten oder Momente im Prozesse der Selbsterhaltung des realen Wesen (Substanz). Das Eine Reale ist es ja selber, das an sich so receptiv wie reactiv ist, wenn es auch dieses, der Zeit nach, nicht früher als jenes seyn kann.

Die Modification aber besteht diesmal darin: daß beide Momente der Selbsterhaltung insofern einander gleichzusetzen sind, als sie eben nur in jenem Dritten gleich zu stehen kommen. Das Insofern aber besteht darin: daß die Selbsterhaltung eines Realen im Zusammensein mit andern Realen, beide Momente zu ihrer nothwendigen ideellen Voraussetzung hat, d. h. nur denkbar ist unter dieser. Beide Momente schlüssen sich also nur in abstracto (d. h. abgesehen von der Selbsterhaltung des Realen) wechselseitig aus — nicht abgesehen aber von ihr, schlüssen sie sich ein, bedingen sich gegenseitig, weil sie vom Realen selber eingeschlossen werden — oder in ihm beschlossen liegend, gedacht werden müssen, so lang ein Reales unter vielen Realen zugleich als ein, sich gegen diese Selbsterhaltendes gedacht werden soll. Diese gemeinschaftliche Beziehung beider Momente bei all' ihrer gegenseitigen Differenz ist es auch, die das Recht gibt: Beide unter den gemeinsamen Ausdruck: Erscheinung (des Seyns) zu bringen.

Wir können ferner mit dem Commentator auch sagen: „daß diese von uns eingeschlagene Modification ebenfalls ihren Grund in den Objecten habe;" aber mit dem Beisatze: nicht ausschlüßlich in diesen; weil das Reale an sich selber etwas ist und seyn muß, wenn es nicht alles, was es ist, ausschlüßlich seinen Mitrealen als Objecten zu verdanken haben soll, in welchem Falle es Alles, nur kein Reales wäre.

Die Objectivität also, die dem Realen als Subjecte inhärirt, ist demnach wohl zu unterscheiden von den Objecten, auf deren Sollicitation, in dem Realen als unbestimmter Einheit, die

Digitized by Google

Entzweiung, als bestimmte Daseynsform eingetreten ist. Diese Objecte können und werden von Nun an wechseln, wechsellos aber für Immer bleibt jenes innere Object des Subjectes.

Endlich kann unsere Modification auch dasselbe, was die Atomistik behaupten, nämlich: „daß keine Kraft im Subjecte den Widerspruch erzwingen könne: Ich sey dasjenige, was Es nicht ist.“ Denn was ist denn das Ich (außer der idealistischen Behauptung) anders, als die eale Einheit in seiner formalen Entzweiung, und dies nur, weil Es als Reales nicht die einzige Realeinheit, sondern nur Eins unter Vielen ist, die sich gegenseitig in ihrem Daseyn als Selbsterhalten bedingen (wenn auch deßhalb noch nicht in ihrem Seyn, dieses mag nun entweder als absolute Position, oder bloß als Position des Absoluten zu denken seyn).

Wäre das Reale ohne allem Zusammen mit Andern seines Gleichen, wäre Es ein Alleiniges; so müßte sein Sichvorstellen freilich ganz anders ausfallen, wenn es doch noch als Selbsterhaltung gedacht werden sollte. Denn wie wenig sein Seyn ein Seyn unter vielen; so wenig wäre sein Daseyn, ein Sicherhalten unter vielen, die, in gleicher Selbsterhaltung befangen, nicht leblos, sondern lebenskräftig neben ihm dastehend zu denken sind. Das Object des Subjectes, d. h. das von Ihm und vor sich hingestellte, wäre dann freilich so wenig als Entzweiung, wie wenig Es als zwischen Zwei oder Mehrere gestellt zu denken wäre. Kurz: das Object wäre so gewiß Eines, wie das Subject Eines ist; was die mathematische Methode so wenig in Zweifel ziehen sollte als die Wahrheit: daß Eins auf die erste oder zweite Potenz erhoben, immer gleich Eins ist. Daseyn aber ist bestimmtes, weil Sich denkendes, wissendes Seyn = Bewußtseyn. Und hiemit stünden wir an der Wassertaufe des Atomismus, wie er solche über den Begriff der reinen Ichheit, ohne Geist ausgegossen.

Dieser Begriff, heißt es, bei der prätendirten Identität des Vorstellenden und Vorgestellten, enthält mehr als einen Widerspruch. Wie so?

a) Ich erscheint nämlich als Wirkliches (Gegebenes im Bewußtseyn). Sein Begriff ist also Ausdruck dessen, was es ist.

Allein — leider! kann dieses Was nicht angegeben werden, weil alle Antworten auf die Frage: Was ist Ich? sich auflösen in eine unendliche Reihe, ja eigentlich in zwei Reihen von gleicher Endlosigkeit.

Digitized by Google

Wie so? denn das Was des Ich als Subject wird bestimmt durch das Object, und das Was dieses wird bestimmt durch das Subject und so fort; wobei also das Vorstellende nie zum Vorgestellten, und dieses nie zu Jenem vordringt; z. B. S = O = S = O = S ꝛc. Also S + S + S = O + O + O ꝛc.

b) Aber auch abgesehen von dieser Bodenlosigkeit des Ich, und bloß darauf gesehen: daß die beiden Glieder der unendlichen Reihe einander identisch seyn sollen; so ergibt sich nun ein neuer Widerspruch. Wie so? weil das, was zweierlei ist, nicht auch einerlei seyn kann. Dem Begriffe nach aber, ist Subject nicht das Object und Dieses nicht Jenes, mithin beide nie mitsammen identisch.

Der erste Widerspruch wird sogar durch eine Spiegelfechterei anschaulich gemacht. Wer zwischen zwei Spiegeln steht, sieht seine Posteriora in dem Spiegel vor ihm in einem endlosen Reflexe. Und ohne Weiteres ist das Beispiel zur Persiflage des identischen Ichs sehr treffend gewählt. Zum Unglück aber für eine Satyre auf das gegebene Ich, kommt es gar nicht zu zwei Spiegeln, zwischen die es sich stellen könnte — ja es bringt sich sogar oft mal-à-propos um die Brauchbarkeit des Einen, der ihm zu Gebote steht — er wird nämlich nicht selten von dem Todeshauche dessen, der ihn hält, ohne es zu wissen, so getrübt und verdunkelt, daß er nichts zu reflectiren im Stande ist. Dieses Unglück erlebt der Spiegel des Selbstbewußtseyns gewöhnlich in der Hand des Systemikers, d. h. des Philosophen von System, in das er nicht bloß eingezogen, um unter Dach zu kommen, sondern in welchem er sich sogar mit eigener Hand, wie in einer Pyramide eingemauert hat, und zwar ad perpetuam memoriam Rei, d. h. der Mumie und ihres Kasten halber. Solch ein Kasten ist die Atomistik und in ihr die Mumie, das reine Denken selber, d. h. in seiner Relationslosigkeit, die, vornehm genug, Absolutheit genannt wird.

Und in solcher Voraussetzung ist dann des Systems Behauptung ganz in der Ordnung: daß dem Begriffe nach das Subject nicht das Object sey. Denn abstract genommen, schlüssen sich beide Begriffe eben so aus, wie der Buchstabe S nicht der Buchstabe O ist. Auch wird diese seine Behauptung unwiderleglich bleiben, so lang das System selber über den Begriff der Identität nicht zur Besinnung vordringt: daß jener nämlich so mannigfach und vieldeutig wie das Denken selber, ausfallen müsse. Freilich — wenn alles Denken nur als ein be-

Digitized by Google

grifflich es anerkannt wird, und in dieſem das reine Denken ſich überdies noch neben dem unreinen einfindet; ſo lang iſt die reinſte Identität nichts als das kürzeſte Schlechtweg.

Es iſt aber ſchon Oben gezeigt worden: daß Receptivität und Reactivität nur als Momente der Selbſterhaltung oder der Selbſtaffirmation der Subſtanz gelten.

Als dieſe aber ſind ſie zugleich Momente der Objectivirung derſelben. Was kann nun aber das Reale als Subject ſeyn, wenn jene Momente ſein Object conſtatiren, wenn Es ſelber inſofern in jenen Momenten iſt, als und weil dieſe an und in Ihm ſind? Offenbar nichts anders, als das Reale ſelber im Gegenſatze zur Zweiheit jener Momente, folglich als Einheit von jenen, in denen Es ſeine eigene Selbſtentzweiung und in dieſer Bruchform ſeine Daſeynsform erlebt hat. Dieſe Form aber hat ſein Realſeyn nicht nur nicht negirt, da jene vielmehr dieſes aus ſeiner Unbeſtimmtheit (als einer bloßen Beſtimmbarkeit) in die factiſche Beſtimmtheit des Daſeyns verſetzt und ſo affirmirt hat. Und nur dieſes Realſeyn und Realbleiben (bei aller Verſchiedenheit ſowohl des jetzigen und urſprünglichen Zuſtandes als der Objecte, die an die Stelle der frühern, als Sollicitatoren des Zuſtandes treten werden), iſt es, was mit dem Worte Beharrliches im Wechſel — Einheit in der Mannigfaltigkeit, bezeichnet werden ſoll, worin zugleich eine reale Identität (im Gegenſatze zur formalen) mitgegeben iſt, welche der Abſolutismus des reinen Denkens als abſtracter Formalismus freilich als einen Berg des Aergerniſſes anſtaunen muß, über den ohne mechaniſchen Apparat eines Icarus nicht hinüber zu kommen iſt; ſo lang er mit dem ungerechten Haushalter (im Evangelium) das Geſtändniß ablegen muß: Graben (idealiſiren) kann ich nicht, und zu betteln (bei der innern Empirie) ſchäme ich mich.

Und ſo erklärt ſich freilich die Behauptung: daß das Subject dem Begriffe nach, nicht das Object ſey — oder daß ein Beharrliches dem Begriffe nach, kein Wechſelndes, und dieſes nicht jenes ſeyn könne.

Es gibt aber noch einen andern Gedanken (der allerdings den Namen Begriff nicht verdient), in Kraft deſſen Subject und Object ſich nicht ſchlechthin ausſchlüſſen müſſen, weil ſie ſich auch in einer andern Beziehung wieder gegenſeitig ſetzen und vorausſetzen, und dieſer Gedanke iſt, wie bereits geſagt, der des denkenden Seyns, des Seyns, das

Digitized by Google

sich selber erscheint, und darin sich selber findet und sich eben so für sich bezeuget, wie gegen Anderes sich selbst erhält und behauptet.

So vielfach nun das Erscheinen so vielfach das Sich Denken des Seyns. Läuft jenes in eine Veräußerung, in ein Von sich kommen aus; so muß das Denken als Zu sich kommen zwar eine Verinnerung, diese aber kann nur eine Vereinfachung, Schematisirung dessen seyn, was in der Veräußerung zuvor als Vereinzelnung und Individualisirung mitgegeben ist. Der Gedanke ist hier also selbst ein Mitglied, wenn auch Hauptglied der Erscheinungssphäre, ist bloßes Denken der Erscheinung, und mithin ein uneigentliches Wissen, weil das Seyn als solches (d. h. im Gegensatze zur Totalität der Erscheinung) sich noch nicht denkt, und so um sich selber nichts weiß.

Ein ganz anderes Verhältniß aber tritt ein: wenn das Erscheinen auf entgegengesetzte Weise, ohne jene Veräußerung vor sich geht, oder wenn die, im Zusammenseyn mit Andern, mittelst Einwirkung intendirte Veräußerung als Ver-Anderung des Realen, von diesem selber in der Reaction aufgehoben und hiedurch die Selbsterhaltung wirklich wird. Hier schlüßt sich die Erscheinungssphäre am Seyn selber ab und zwar auf die einfachste Weise durch die contradictorischen Momente der innern Scheidung, die als solche das Realprincip zur Unterscheidung befähigen, d. h. dazu: daß wie Es sich in beiden Momenten findet, so auch aus jener Zweiheit als Einheit sich zurück nehmen, d. h. sich als diese in neuen Gegensatz zu jenem früheren Gegensatze stellen kann.

Das Reale aber, das sich auf diese Weise findet, hat sich allein oder eigentlich gefunden. Sein Sich Finden und Sich Denken ist ein Sichwissen sowohl als Realeinheit (Substanz) wie als Ursache, weil verursachende Sache zugleich (Causalität, causales Princip), mithin ein Sichfinden nicht bloß als Träger des Scheins, sondern als Mitwirker und deßhalb Träger des Erscheinens. Beide Momente desselben Gedankens bringt das wissende Seyn zum Ausdrucke in dem Worte Selbstbewußtseyn — Ich.

Jedes Seyn, jedes Reale demnach hat zwar die Scheidungs- oder Differenzirungsmomente an ihm selber, da jenes es ja selber ist, das sich in diesen erscheint; nicht aber hat jedes deßhalb schon auch das Moment der Unterscheidung an ihm selber. Dieses hängt aller-

Digitized by Google

dings von der Art und Weise ursprünglicher Scheidung ab — diese selbst aber von der aprioriſchen Bestimmung des Realen (die wieder mit der Ursetzung, Urposition desselben zusammenfällt): Ob nämlich jenes Sich bloß als Erſcheinendes denken, d. h. unmittelbar und mittelbar vorstellen (anschauen, kennen); oder, Sich als Seyendes zugleich mit denken (d. h. wiſſen, erkennen) solle.

Es ist also durchaus übertrieben, mit der Atomistik zu behaupten: Was Ich sey, könne nie angegeben werden, und deßhalb bleibe das Vorstellende immerdar ohne Vorgestelltem und vice versa. Es genügt uns anzugeben: Ich ist sich wissendes Seyn — Selbstbewußtseyn. Ich ist der Gedanke des Seyns von ihm als Real- und Causalprincipe, und so der Gegensatz zu jenem Gedanken, der bloß in der höchsten und leersten Allgemeinheit seine Bestimmung erreicht, und diese nicht einmal ohne dem selbstbewußten Menschengeiste. Ich ist jener Gedanke, ohne dem selbst der Begriff seine Apotheose, die wahrhafte so wenig, wie die erlogene (die in irgend einer Verabsolutirung der Allgemeinheit besteht), nicht durchzusetzen im Stande ist.

Und wir wissen endlich sehr viel, wenn wir wissen: daß der Ichgedanke kein Begriff im eigentlichen Sinne, — daß aber der Begriff vom sogenannt reinen Ich, wahrhaftig (um mit der Atomistik zu reden) ein wiſſenſchaftliches Abſtractum sey in lustiger Gesellschaft mit der absoluten Position; denn jener ist die Incarnation logiſch-formaler Identität des Subjectes und Objectes selber, und überdies in reiner, d. h. ſchlechter Abstraction.

Ein gutes Wort — was die Atomistik in diesem §. an den Mann gebracht ist unstreitig die Aussage: daß in der Selbsterhaltung eines Realen als solcher, noch keine Reflexion auf sich selber liege; und es hätte das beste werden können, wenn der Zusatz unterblieben wäre: »In jener Reflexion liege der Charakter der Ichheit.« Wohl ist kein Denken ohne Reflexion — aber zur Ichheit, die sich mit Namen nennt, gehört mehr als Beides im Sinne der Atomistik — was sich bald zeigen muß.

§. 3. (26. im Contexte.) Der allgemeinen Metaphyſik genügt, über das Ich so viel mit Sicherheit festzustellen: daß dies eines fremden objectiven Stützpunctes bedarf.

Der Pſychologie aber bleibt es überlassen: den Begriff des Strebens gehemmter Vorstellungen (wie er hervorgeht aus der

Digitized by Google

Eidologie und sich anschlüßt an die Ontologie) anzuwenden auf die Erscheinungen des geistigen Lebens.

So wie nun dieses auf dem Verhältnisse der Selbsterhaltungen der Einen Seele ruht; so ist auch das Ich nur ein formaler Begriff, der sich so oft erzeugt, als Veranlassung dazu da ist. Das Kreuzen nämlich und Begegnen der Vorstellungen in der Einen Seele bildet den Punct, worin jede Vorstellung der andern einen Platz anzubieten scheint. Daher erhält das Ich einerseits eine verschiedene Bedeutung für die Selbstauffassung, anderseits entsteht der falsche Schein der Identität des Subjectes und Objectes. Hierin liegt also die Berichtigung des Ichsbegriffes in der Wissenschaft. Ich ist nicht Schöpfer der Welt, wohl aber Geschöpf psychologischer Gesetzlichkeit.

Die Erläuterungen dieses Textes bestehen in der Beantwortung folgender drei Fragen:

1. Wie hat die Psychologie auf der (von der Metaphysik bezeichneten) Bahn fortzuschreiten?

2. Wie ist der Letztern Fingerzeig bisher benützt worden?

3. In wie fern ist der Ichsbegriff wirklich berichtigt?

Die erste Frage fällt auch mit der zusammen, nämlich: Was leistet das Streben gehemmter [weil entgegengesetzter] Vorstellungen für die Ichheit?

Und die Antwort lautet: daß diese letzteren als Selbsterhaltungen, gleich Kräften betrachtet werden können. Wie so? Weil von Kraft nur dann die Rede seyn kann, wo jene Activität vorhanden ist, die Streben genannt wird. Jene aber tritt ein, wo in Einem Realen entgegengesetzte, und deßhalb sich hemmende Selbsterhaltungen zusammentreffen.

Der Gegensatz aber ist kein Prädicat; sondern nur ein Ausdruck des Verhältnisses — deßhalb kann auch der Kraftbegriff nicht prädicirt werden von dem Begriff der Seele *).

---

*) Hier wird vom Commentator der Punct bezeichnet: Wo im Allgemeinen begreiflich gemacht werden könne: Wie nothwendig es sey, die Mathesis zu benützen für die psychologischen Erscheinungen. So könne die unter zwei Vorstellungen entstehende Hemmung als eine Last für beide behandelt werden, die als Summe der Hemmungen (nach dem Verhältnisse der gehemmten Vorstellungen) auf Beides vertheilt werden müsse. Siehe Seite 484.

Digitized by Google

Nichtsdestoweniger aber haben die gewöhnlichen Theorien die Qualität der Seele als eine Vielheit realer Vermögen (Kräfte) erklärt (worin zugleich die Organisation des Geistes besteht) zu dem Zwecke, um aus jener Vielheit die Mannigfaltigkeit alles innern Geschehens zu begreifen.

Hierin liegt zugleich die Hauptantwort auf die obige zweite Frage. Uebrigens erklärt jene die Krafttheorie als eine psychologische Hypothese, deren Gebrechen einerseits in der Untauglichkeit liegt, die psychischen Phänomene zu erklären; anderseits aber (selbst für den Fall der Tauglichkeit) in der Ungereimtheit, d. h. in der Undenkbarkeit des Kraftbegriffes (im Singular schon, geschweige im Plural, als Qualitäten der Einen Seele). Auch vom Begriffe des inneren Sinnes, als einer neuen Erfindung der Psychologen: um einerseits das Factum des Selbstbewußtseyns zu erklären und anderseits der alten Verlegenheit auszuweichen, ist die Rede.

Endlich wird noch der letzten zwei Ausflüchte erwähnt, nämlich: Selbstbewußtseyn ist ein Wunder, folglich ohne alle Erklärbarkeit; und dann — Ich ist absolute Setzung und als diese — das Sich selbst, absolut Wollende; womit zu den alten Widersprüchen der ganz neue, der im Begriff der Selbstbestimmung liegt, hinzugetreten seyn soll.

Fichte aber, sein Schöpfer, heißt es, übersah ihn bei seiner fixen Idee von transcendentaler Freiheit, wie von der Tendenz (des Ichs) zur unendlichen Selbstthätigkeit.

Die Antwort auf die dritte Frage aber ist für uns insofern die wichtigste, als in jener eben der letzte Schritt geschieht zur Erklärung der Ichheit, die sich mit der Reflexion der Seele auf sich selber (wie wir im vorigen §. gehört) zu befassen hat.

Diesem zu Folge ist die Hauptforderung: daß das Subject heraus versetzt werde aus dem Vorstellen der bloßen Objecte; ja jenes Herausetzen müssen die vorgestellten Objecte selber leisten. Mit andern Worten: Ein Vorgestelltes muß das Andere heraus versetzen aus dem Vorstellen, d. h. die Vorstellungen müssen sich gegenseitig aufheben und zu dem Zwecke einander entgegengesetzt seyn. Denn nur so ist's möglich: daß sie der Ichheit den Platz bereiten, den hellen Punct, über welchen hinwegziehend bald dies, bald jenes Objective als Bestimmung der Ichheit sich darstellt.

Digitized by Google

Es entsteht nun die Nebenfrage: Wie das gegenseitige Aufheben beschaffen seyn müsse, um das Subject herauszusetzen aus dem Vorstellen der Objecte?

Beantwortet wird sie mit der Angabe folgender Beschaffenheiten:

α. Die Aufhebung darf keine Vernichtung, die entgegengesetzten Vorstellungen müssen verharren in der Aufhebung.

β. Die Aufhebung darf auch keine qualitative Verwandlung seyn. Denn in diesem Falle wäre ja das Entstandene ein Nichtich eben so, wie das, woraus es entstand, nämlich aus dem Objectiven. Dieses aber bleibt zwar die Voraussetzung für das Subject, allein ohne das Subject selber zu seyn.

Die Aufhebung kann also nur die Quantität betreffen. Das Prädicat aber der Quantität kommt allem Objectiven zu, im Zusammenseyn mit Andern, d. h. der Quantitätsbegriff erzeugt sich überall, wo über das Verhältniß einer gleichartigen Vielheit (abgesehen von der Qualität des Letztern) etwas bestimmt wird.

In diesem Falle aber befinden wir uns gerade. Denn — wenn wir sagen: das Objective tauge nicht einzugehen in das Selbstbewußtseyn; so richten wir allerdings unsere Aufmerksamkeit nur auf die Objecte (Bilder), nicht aber auf das Vorstellen als Thätigkeit des Subjectes. Die Forderung also einer Veränderung (Aufhebung) in der Quantität, kann also nur die Objecte betreffen.

Wenn sich nun die Quantität des subjectiven Vorstellens, unverändert festhalten ließe, bei Veränderung der Quantität des objectiven Vorstellens (vorgestellter Objecte); so wären allerdings beide Rücksichten (Aufhebung nämlich und Integrität des Quantums der Vorstellungen als Selbsterhaltungen) vereint, ohne Widerspruch. Nun aber wissen wir bereits: daß eine Thätigkeit, die fortdauert, während ihr Effect durch ein fremdes Etwas zurückgehalten wird, ein Streben ist.

Kurz: Aus Vorstellungen wird ein Streben vorzustellen, so oft entgegengesetzte Vorstellungen in Einem Subjecte vereinigt sind. Oder — zur Erklärung der Ichheit ist nothwendig anzunehmen: daß die einzelnen Vorstellungen als Kräfte sich zu einander verhalten, insofern jene sich gegenseitig hemmen und so wieder aufstreben.

So viel über die Hauptforderung für den letzten Schritt. Zum Schlusse wird noch auf den Einfluß hingewiesen, den diese ersten Anfänge (einer Theorie des innern Geschehens) auf die Erweite-

Digitized by Google

rung der ontologischen Begriffe, und zwar zum Vortheil der gesammten Naturerklärung ausüben.

Das ausgeschlossene (weil gehemmte und darum aufstrebende) Selbsterhalten nämlich müsse in anderer Gestalt fortdauern. Zum Beleg für diese Behauptung wird auf das Gedächtniß hingewiesen. Vorzüglich im geistigen Gebiethe, heißt es, zeigt die Erfahrung auf das Schauspiel hin — einer immanenten Bildung realer Wesen, in denen sich auf der breiten Grundlage sinnlicher Wahrnehmungen, unaufhaltsam ein selbstbewußtes Denken und Wollen erhebe, das der Behauptung diene: „Es gibt keine besondern Vermögen, wohl aber veränderte Zustände, die aus den Vorstellungsmassen nothwendig hervorgehen." — So viel aus der Erläuterung.

Und allerdings hat es mit jenem Schauspiele in der Erfahrung seine Richtigkeit — es ist nämlich jene immanente Bildung nichts anders, als die sogenannte Einbildungskraft oder Phantasie selber, die wir nicht bloß im Menschen, sondern auch in den animalischen Individuen weit unter ihm sowohl reproductiv als productiv antreffen; und sie ist es allerdings, die sich auf der breiten Basis sinnlicher Wahrnehmungen nothwendig erhebt, aber eben deßhalb sich nie zum selbstbewußten Denken und Wollen steigert, welches ausschlüßlich auf dem Gebiethe des Geistes zu Stande kommt, für welches Schauspiel aber die Erfahrung den Beweis so wenig schuldig bleibt, wie für jenes. Sie, als innere Beobachtung, ist es nämlich, die bezeuget und hinzeiget: daß zur Ichheit mehr gehört als die einfache Reflexion auf sich — die wohl dazu hinreicht, damit das sinnbegabte Naturindividuum sich von allem scheidet, was es nicht ist; aber nicht hinreicht, daß jenes nicht bloß Subject sey; sondern sich auch als solches denke, wisse.

Allerdings hat die Natur als Substanz und Princip ihrer Urtheilung und Offenbarung, die Scheidungsmomente als Gliederungen an ihr selber, weil sie es ja selber ist, die in jenen zur Entschiedenheit, zur Bestimmtheit Ihres Seyns gelangt; aber zu eigentlichen Unterschieden kann sie als Substanz jene Scheidungen doch nicht erheben, weil die Natur erst im zweiten Momente ihrer Urtheilung und Offenbarung zu sich kommt; folglich auch nur hier ihre Innerlichkeit als Denken ansetzt, welches also rein von der gegenüberstehenden Voraussetzung, von der Objectenwelt abhängig ist und an diese durchaus angewiesen bleiben muß, so lang die Natur ihr eigenes Von-

Digitized by Google

sich zu sich zu bringen, hiemit aber auch das Ende ihrer Selbstoffenbarung erreicht hat. Die Unterscheidung, zu der die Natur höchstens vordringt, kann daher auch nur die des Individuums in ihr als eines solchen seyn von alle dem, was seine Umgebung ausmacht, und zwar nur jener Individuen, die als Träger der Sinne zugleich Repräsentanten Ihrer Ver-Innerung sind. Dadurch wird das Individuum allerdings zum Subjecte an sich im Gegensatze zu den Objecten — aber nicht zum Subjecte für sich, d. h. zum Subjecte, ohne sich als solches zu wissen, weil es den factischen Gegensatz als solchen zu denken, d. h. sich zu jenem abermal in Gegensatz zu stellen, nicht im Stande ist, und sich deßhalb auch über die Objectenwelt durchaus nicht erheben, d. h. sich aus ihrer Vielheit als Einheit zurücknehmen kann.

Daß der Mensch als Naturindividuum, sich zugleich als Subject weiß (d. h. sich als das eine Glied im Gegensatze erfaßt), das verdankt er einer tiefern, als der oberflächlichen Reflexion, die in den höhern Naturbildungen als Repräsentanten der Naturverinnerung eintreten muß, insofern die Natur in ihnen sich selber gegenüberstellt, und auf diese Weise sich einmal gegenständlich geworden, es auch zur Vorstellung und in dieser es endlich zum Gedanken (als mittelbaren Vorstellung, Einbildung, und in dieser zum Gemeinbilde) zum Begriffe bringt.

Und worin bestünde nun jene tiefere Reflexion auf sich? — Wir haben Oben gehört: daß das Subject müsse heraus versetzt werden aus dem Vorstellen der bloßen Objecte; ferner daß jenes Herausetzen die Objecte selber leisten müßten — d. h. ein Vorgestelltes müsse das Andere herausversetzen aus dem Vorstellen.

Wir möchten zuerst für das Wort Subject, lieber das Wort Individuum setzen; denn dieses wird ja erst durch das Herausgestelltwerden von Objecten zu einem Subjecte, so wie anderseits das wahrgenommene Ding zugleich zu einem Objecte wird dadurch: daß von dem wahrnehmenden Individuum der Eindruck in ihm, auf das einwirkende Ding hinaus zurückbezogen wird.

Daraus folgt nun aber unmittelbar: daß wenn die Thätigkeit des Individuums bloß auf solche Beziehungsacte beschränkt ist, dieses eben nicht als solches zu sich kommen kann. Es stellt vor — aber nicht Sich, weil Anderes außer ihm und darum Sich nur als Gegensatz zu diesem. Es denkt auch vielleicht (stellt mittel-

Digitized by Google

bar vor), wenn die Einwirkung einen Eindruck als Bild zurückläßt; aber es denkt nicht sich, weil das Object seines Denkens nur außer ihm liegt, von dem es nie absehen (abstrahiren) kann. Es wird sich gewiß empfinden, weil jene nach Außen gerichtete Function zugleich ein Resultat in ihm absetzt, das man eben so gut Zustand in Vergleich mit dem Gegenstande nennen kann, wie man das Individuum Subject nennt, um seinen Gegensatz zum Objecte zu bezeichnen.

Aber innerhalb der Gränzen dieses Gegensatzes von Zustand und Gegenstand ist und bleibt auch alle Innerlichkeit, alles Zusichkommen desselben Inviduums, und hiermit der Natur selber als Realprincipes beschlossen.

Man wird uns hier gewiß erinnern: daß wir auf den als höchst wichtig bezeichneten Gegensatz der Vorstellungen in dem Einen Subjecte nicht vergessen sollen, weil eben nur von ihm das Streben vorzustellen ausgeht, und so das Vorstellen als ein subjectives dem Vorstellen als dem Objectiven gegenübertritt.

Wir wollen auch in keiner Weise darauf vergessen — ja wir können die Behauptung: „daß alles Objective nur die Voraussetzung, der Beziehungspunct für das Subject, nicht aber das Subject selber sey," nicht hoch genug schätzen, gar wenn sie in Verbindung gebracht wird mit einer zweiten Behauptung: „daß alles Objective nicht tauglich sey einzugehen in das Selbstbewußtseyn." Als ein für die Ichheit taugliches Objective ist daher auch nur die Quantität des subjectiv genommenen Vorstellens (also abgesehen von der des objectiv genommenen) aufgestellt worden.

Wir finden aber an dieser Distinction zwischen subjectiver und objectiver Quantität des Vorstellens nur dann einen Sinn, wenn damit gemeint seyn soll, was wir bereits früher die Objectivität des Geistes nannten, die in den Momenten seiner Selbstentzweyung, die zugleich seine Selbstobjectivirung ist, liegt, und die wir der Objectivität der Natur als Substanz gegenüberstellen konnten. Mit demselben Rechte können wir nunmehr auch auf eine Parallelisirung der Subjectivität des Geistes und der Natur antragen, und behaupten: daß nur in jener, nicht aber in dieser der Charakter der Ichheit liege, weil auch nur in jener die tiefergreifende Reflexion eines Realen auf sich selber liege, und in der Unterscheidung der Scheidungen, d. h. in der Beziehung dieser auf den Träger selber als Realprincip bestehe.

Digitized by Google

Aber nun wird man weiter fragen: Ist denn das sinnbegabte Naturindividuum nicht auch ein Träger der Receptivität und Reactivität? und ist es dieser — warum sollte es sich nicht gleichfalls als reale Einheit von jener formalen Entzweyung auffassen können??

Und fürwahr! es wäre ein Wunder wie kein anderes, wenn der Lastträger es nicht zum Großwürdenträger brächte, vorausgesetzt: daß zur Ichheit, zum Selbstbewußtseyn nichts anderes gehörte, als der Widerstreit zweier Vorstellungen als Selbsterhaltungen Eines Realen, z. B. die Eine Seele erhält sich selbst wie gegen A so gegen B zugleich. Dort wie hier ist sie ein sich Erhaltendes. Es gibt mithin auch ein Gemeinsames für sie, aus und in jener Zweiheit, zu der sie im Gegensatze und Widerstreite steht; und dieses Gemeinsame ist Sie ja selber.

Es scheint aber mit allem Vorstellen als einem Selbsterhalten nicht so richtig zu seyn, als man glaubt. Denn behauptete sich das Reale selber in seinem Vorstellen; so bedürfte es gewiß nicht zweier und entgegengesetzter Acte, um sich als selbsterhaltendes auch zu wissen. Diesen Gedanken müßte es in dem ersten besten einfachen Falle, wo sein Selbst zur Erhaltung sollicitirt würde, schon gewinnen; wenn auch der complicirte Fall der Entgegensetzung zur Deutlichkeit jenes Gedankens beitrüge. Das Streben vorzustellen (sich zu erhalten) kann also das Vorstellen selber nicht transscendiren; und ist dieses in der Objectivität befangen, so wird jenes von dieser nicht befreyen können, weil es ganz dem Zuge des primitiven Vorstellens hingegeben ist.

Das große Gewicht also, das auf den Gegensatz und auf die Hemmung der Vorstellungen gelegt wird, ist also das Gewicht des Geistes selber; das er aber als Atomist statt auf den ihm eigenthümlichen Denkact zu legen, auf den Denkprozeß der Natur legt und dahin verlegen muß, so lang er glaubt: Es gibt nur Einen Gedanken — das Product des reinen Denkens. Deshalb läßt sich auch jenes Streben vorzustellen sehr leicht in das Gemeinsame eines doppelten Selbsterhaltens übersetzen, und die Ichheit auf honette Weise unter das Amtssiegel der logischen Begriffspresse stecken.

Wenn es nun also mit dem selbstbewußten Denken und Wollen auf der Basis bloß sinnlicher Wahrnehmungen so schlecht steht; so wird man endlich auch fragen: Warum es so steht, wie es steht?

Wenn wir nun zu der bereits indirect abgegebenen Antwort noch

Digitized by Google

eine directe beifügen sollten; so könnte vor allem noch bemerkt werden: daß jene Wahrnehmungen (sie mögen nun als solche schon Selbsterhaltungen, oder nur erst Sollicitationen dazu seyn) es mit gar keinem eigentlichen Selbst zu thun haben, folglich auch nicht mit einem Erhalten — Behaupten desselben. Jede Substanz (folglich auch die der Natur) ist zwar ein Seyn an sich und ist bestimmt, Seyn für sich, d. h. sich denkendes, sich offenbares Seyn zu werden. Aber ihre einzelnen Bildungen (die sie auf dem langen schweren Gange zum Bewußtseyn hinter sich läßt, die vorstellenden so wie die vorgestellten Individuen) als einzelne, sind doch wahrlich! unter jener Voraussetzung, kein Seyn an sich, kein Seyn für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente oder Bildungsstufen der Einen Naturſubstanz sind, in der sie Alle ihr An sich besitzen, so wie die Substanz selber in ihnen Allen ihr Für sich besitzt. Und wie nun ein Moment den andern zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat; so geht auch die Bethätigung jedes Repräsentanten der einzelnen Momente (seine Receptivität wie seine Reactivität) rein in seiner Relation auf jene Voraussetzungen unter, all' sein Fürsichseyn ist beherrscht von dem Fürandersseyn.

Solch' eine Reactivität aber kann so wenig spontan werden, als der Träger derselben je aufhört, Naturproduct zu seyn, und je anfangen kann, Etwas anders als Natur zu werden. Und im Abgange nur dieser Spontaneität geschieht es: daß der Träger der beiden Scheidungsmomente diese nicht zu Unterschieden erheben, d. h. als Scheidungen an ihm selber, als wesentliche Form seines Seyns betrachten kann.

Dies kann nur der Geist — weil er in seiner Einzelheit schon eine Substanz, ein Seyn an sich ist, das seine Einzelnheit nicht als Besonderung eines Allgemeinen hat, und daß Er dieses ist, beweis't er eben in seinem Gedanken von sich als Realgrunde, den er ausspricht in dem Worte: Ich, selbstwissendes Seyn, womit er zugleich den Unterschied Seiner als Einzelnwesen von den Naturdingen und hiedurch von ihrem Principe selber, als einen wesentlich verschiedenen (nicht bloß quantitativen, sondern qualitativen) Unterschied bekennt, und diesen als das Fundament der Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität anerkennt. Person ist das in ihrer Beziehung nach Außen hin geltend gemachte Ich; so wie das sinnbegabte Individuum in

Digitized by Google

der Natur ein Exemplar der Ichheit und Persönlichkeit der Naturſubſtanz genannt werden kann; verſteht ſich, ſo weit dieſe ihr Bewußtſeyn und in dieſem ihre Ichheit gewinnt.

Wenn wir aber den Geiſt ein Seyn für ſich nennen, ſo wollen wir ihn hiemit nicht außer aller Relation, oder atomiſtiſch zu reden, als abſolute Poſition, als ſchlechthin Geſetztes gedacht wiſſen. Wenn mit jenem Ausdrucke zunächſt bloß die reale Identität (Weſenseinerleiheit) ſeiner Einzelheit mit der Einzelheit der Naturindividuen (als Beſondenungen der Naturſubſtanz) negirt und hiemit zugleich jene Einzelheit als concrete Totalität affirmirt wird; ſo iſt hiemit nicht ausgeſchloſſen: daß dieſe Totalität in einer weitern und höhern Beziehung wiederum als ein Theilganzes, folglich als Glied in einem Syſteme von Subſtanzen gefaßt werden könne; wie denn auch der menſchliche Geiſt ſich nur als Coefficient der realiſirten Idee vom Menſchen erfaßt, dieſer Idee aber, um ſie als Syntheſe von Geiſtes- und Naturleben zu denken, die Antitheſe ſelber, das Reich der Natur und das der reinen Geiſter, und beide als Poſitionen des abſoluten Seyns und Lebens, in der Idee vorausſetzen muß.

Wir ſtimmen daher mit der Behauptung dieſes Paragraphes ganz überein, welche ſagt: „Das Ich ſey nicht Weltſchöpfer, ſondern das Geſchöpf pſychologiſcher Geſetzlichkeit" — ohne deßhalb ſchon dieſe ſelbſt zum Weltſchöpfer zu machen, womit ſelbſt die Atomiſtik einverſtanden ſeyn wird, indem ſie die Geſetzlichkeit gewiß nicht mit der abſoluten Poſition wird bekleiden wollen, indem ſie ja beiden ein Geſetztes als Vorausſetzung zulaſſen muß.

Dieſes Geſetzte iſt nach ihrer Grundanſicht freilich ein ſchlechthin Geſetztes (ein Gegebenes, das die abſolute Poſition verträgt), welches im Zuſammenſeyn mit andern Realen (einfachen Qualitäten) in den Fall geſetzt iſt: Sich ſelber erhalten zu müſſen; und in dieſen Selbſterhaltungsacten jene Geſetzlichkeit entwickelt, die, wie wir geſehen, in der Gegenſätzlichkeit jener und ihrem Endreſultate der Reflexion auf ſich ſelber (Ichheit) beſteht.

Dieſe Reflexion aber iſt, nach unſerer Anſicht, durchaus ungeeignet: den Träger derſelben als eine abſolute Poſition zu charakteriſiren, mag nun unter dieſer Benennung bloß ein ſchlechtweg Gegebenes (abſolut Geſetztes) oder ſogar ein abſolutes Poſitive (ein poſitives Abſolute) darunter verſtanden werden.

Digitized by Google

Es ist keine absolute Position im erstern Sinne: weil dasjenige Seyn (Reale) was eines andern bedarf, um ins Daseyn, d. h. in den Stand der Selbsterhaltung übersetzt zu werden, kein schlechthin Gesetztes ist, weil es immer nur als ein mit Andern Gesetztes gefunden wird. Es ist keine absolute Position im zweiten Sinne: weil dasjenige, was schon eines Andern bedarf, um dazuseyn, eines Andern noch weit mehr bedarf: um zu seyn. Es ist jenes also so wenig ein Erscheinen durch sich, wie es ein Seyn durch sich ist — d. h. es ist schlechthin ohne Aseität und deßhalb auch nicht als Causa Sui, d. h. nicht als ausschlüßliches Princip seines Daseyns zu denken.

Der Beweis für diese doppelte Abhängigkeit liegt schon in der Art und Weise: Sich zu objectiviren, d. h. in der immanenten Form seiner Objectivität, die als eine dualistische und contradictorische zugleich (weil passiv- spontane [receptiv- reactive]) den Träger derselben als absolutes Eins negirt, weil sein Daseyn, als Offenbarung und Affirmation des Seyns, nicht Einheit, sondern Zweiheit als Entzweiung ist. Das Daseyn aber, als Affirmation (Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung) und Manifestation (Offenbarung) des Seyns, kann dieser seiner Idee zu Folge, so wenig hinter dem Seyn (seinem Inhalte nach) zurückbleiben, als diesen überschreiten.

Die Bruchform des erscheinenden Realen offenbart also jenes selber bei aller Einheit doch als ein Theilganzes einer höhern Einheit und concreten Totalität, als dieses aber ist es nichts weniger, als ein absolutes Eins, sondern bloß als relatives Eins zu denken.

Das Ich des Geistes also ist kein Weltschöpfer. Ob aber die Atomistik mit uns gesonnen seyn wird, mit dem Satze nicht bloß eine Umkehrung, sondern sogar eine Verkehrung vorzunehmen und zu behaupten: Der Weltschöpfer ist das Ich, das ist eine andere Frage, die wir vorhinein in ihrem Namen mit Nein zu beantworten, alles Recht haben. Die atomistische Metaphysik (bei ihrer Vorliebe für die Maxime einer Theilung der speculativen Arbeit) kümmert sich so wenig um das sogenannte supranaturale Gebiet der Religion, wie der alte Kriticismus, bei aller Hochachtung und Ehrfurcht jener von diesem Gebiete, die ungleich größer zu seyn scheint als die kritische, die doch Manches zu reden sich erlaubte über „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft.“ Jener ihre Ehrfurcht aber wird man fast

Digitized by Google

versucht, als Gottesfurcht, und zwar als eine mit dem Zeigefinger auf dem Munde hinzunehmen. Kurz: sie hat es bloß zu thun, mit dem naturalen Gebiete des Wissens, neben dem sie freilich das supranaturale des Glaubens stehen läßt ohne Beanständigung, weil der Glaube eben so ein Gegebenes in der Erfahrung ist wie irgend Etwas. Seinen Begriffen wird sie daher auch alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, so lang jene nur für ihre Gültigkeit eifern und auf eine Umsetzung in die Denkbarkeit derselben nicht antragen.

Wie sie aber solch' einem hochfahrenden Einfalle begegnen würde, läßt sich nach ihren bisher zufälligen Aeußerungen auch leicht errathen *). Ist Ihr auch der Glaube als solcher ein Gegebenes, so sind Ihr doch seine Objecte nichts Gegebenes in der Erfahrung, wie die erfahrungsmäßigen Begriffe von Gold und Edelsteinen. Eben darum aber kann Sie dem Glauben nicht dasselbe Anrecht auf Denkbarkeit seiner gültigen Begriffe zugestehen. Gültigkeit aber ohne Denkbarkeit ist das, was die Theologie von jeher Mysterium, Geheimniß genannt hat; weßhalb die Atomistik sie auch ohne weiters die Gebenedeyte unter allen Wissenschaften begrüßen wird, sintemalen sie als die Auserwählte vor Ihr dasteht, die ohne Zeugung zur Ueberzeugung gelangt.

Sollte der Atomistik aber bei der obigen Umkehrung ihres Satzes, der dem fichtischen Idealismus auf die Zehen tritt, ganz besonders das Wort: das Ich, recht ins Ohr gefallen seyn; so dürfte ihr wohl per associationem idearum der geistreiche Einfall Jean Paul's einfal-

*) Siehe Herbarts Metaphysik I. Thl. §. 125. „Gott ist der höchste, den der sittliche Mensch verehrt. Diese Erklärung wird der Sittliche einräumen, den Unsittlichen fragen wir nicht. Aber beruht sie nicht auf lauter Relationen? Der Höchste schwebt über dem, was niedriger ist; der Mensch verehrt ihn, im Bewußtseyn der mannigfaltigsten Bedürfnisse. Keine Schule hat diese Verehrung erfunden. Ein uralter Glaube aber, so weit die Geschichte reicht, hat sich veredelt, indem die Sitten sich milderten. — Will man diesen Glauben aus dem Kreise, worin er uns Allen nothwendig ist, hinwegheben, um ihn in eine speculative Hypothese zu verwandeln? Will man ihn Preis geben einer Bearbeitung, deren Natur es ist: Sich zuerst zweifelnd zu üben an Allem, was sie ergreift? Weiß man so wenig vom Streite der Schulen, und bildet man sich ein, es komme nur auf einen Machtspruch an, um den Streit in ehrfürchtiges Schweigen zu verwandeln?!" — Alles sehr rührend bis auf die Kleinigkeit, die diesmal aber ein Machtspruch ist, d. h. ein Spruch, der erklären möchte, aber nicht kann.

Digitized by Google

len, der da lautet: „Es gibt nur Ein Ich; alle andern sind stumme Hunde.“ Für diesen Fall aber würde eine Beweisführung für die Umkehrung Ihres Satzes — sich leider! den Anschein geben, als wolle sie sich für die Rechtfertigung eines dichterischen Einfalles in die Brust werfen. Solch ein Anschein aber reicht schon hin, jene Beweisführung als eine baare Herabwürdigung der Philosophie schlechthin zu verwerfen.

Und es steht dahin: Ob wir Gehör finden, wenn wir die Atomistik darauf aufmerksam machen: daß wenn zum Charakter der Ichheit nichts weiter gehört, als die Reflexion auf sich selber — diese Reflexion ohne weiters schon bei dem sinnreichen Pudelgeschlechte vorausgesetzt werden müsse, um ihre Kunststücke und Genieſtreiche auch nur einigermaßen zu begreifen. Daß aber selbst das Genie in jenem Geschlechte auf die Frage: Wie spricht der Hund? doch keine andere Antwort als eine hölzerne über die bellende Zunge bringt, den Grund hievon findet sie gewiß nur in einem Uebergriffe der Organisation, dem zu Folge ihr der rothe Lappen in der Schnauze dieser Exemplare (Zunge genannt) zu lang und zu dünn ausgefallen scheint. Kurz, wir glauben: daß wenn mit der Atomistik die bellenden Hunde stumme Ichs genannt werden; auch selbst die redenden Ichs, stumme Hunde genannt werden dürfen; versteht sich in der, wenn auch nur idealen Voraussetzung: daß der Weltschöpfer das Ich sey. Aber eben bei dieser Voraussetzung werden wir uns gefaßt machen müssen auf den Einwurf: „Warum denn grade das Ich, warum nicht lieber — ein Ich? Daß dasjenige Wesen, welches das gemeine Bewußtseyn Weltschöpfer nennt, ein Ich sey, wem kann einfallen daran zu zweifeln; so lang man jenes doch als ein Reales, folglich auch als ein Sichselbsterhaltendes, Sichvorstellendes denkt.“

Und wenn wir nun hierauf erwiederten: Wir möchten wohl recht gern jenes Ich unserm Ich gleich setzen, wenn nur unserm guten Willen in dem ganzen Unternehmen nicht Hindernisse aus dem Boden herauswüchsen. Was jenes Wesen, in der Regel Weltschöpfer genannt, auch immer an sich seyn möge; der primus inter pares muß es doch seyn. Ohne primatus honoris läßt es sich schlechthin nicht denken; wenn ihm auch der primatus jurisdictionis abgesprochen werden sollte.

Hat es aber auch nur jenen Primat; so darf es in seinem Sichvorstellen oder Selbsterhalten durchaus nicht abhängig gedacht werden, sowohl von dem Zusammen mit andern einfachen Qualitäten als von den Sollicitationen derselben. Kurz: es muß kraft ursprünglicher Spon-

Digitized by Google

taneität — sich vorstellend, selbsterhaltend gedacht werden. Steht aber einmal dies fest; so ist alles Andere sogleich mitgefestigt.

Die Objectivität nämlich eines solchen Realen kann keine Entzweiung Seiner als ursprünglichen Eins seyn — denn diese Form ist ja nur bedingt von der Angewiesenheit des Realen auf ein Anderes, um daseyendes (bestimmtes) Reale zu seyn. Kann ferner die Objectivirung nicht ausbleiben, weil durch diese das Reale sich selber erst als Subject zu denken im Stande ist; so hindert uns gar nichts: den Gegensatz als Gleichsatz, d. h. das Object eben so als Eins, wie das objectsetzende Princip zu setzen, das jetzt aber Subject heißt, also Subject = Object ist.

Hier wird uns aber — ohne Barmherzigkeit, der Faden der Demonstration abgerissen werden, mit der Exclamation: „Baarer fichtischer Idealismus! Ich als absolute Setzung! — und als diese, das sich selbst, absolut Vollende — oder — das auf sich selber Handelnde!“ *)

„Wie kann man denn noch zur Stunde nicht einsehen: Was den Idealismus eigentlich nöthigte, jene Aussage in die Welt hinaus zu posaunen? Er wollte ja nur den Widersinn vermeiden, der in dem Begriffe liegt: das Ich sey, Sich-selbst Vorstellendes? Leider! aber hat er zu dem alten Doppel-Widerspruche der unendlichen Reihen und der prätendirten Identität nur einen dritten Widerspruch hinzugesetzt, der im Begriffe der Selbstbestimmung liegt.

„Fichte hat und mußte ihn übersehen bei der fixen Idee von transcendentaler Freiheit und ihrer Tendenz (im Ich) zur unendlichen Selbstthätigkeit.“

Solche Sprache führt die Atomistik in der Beantwortung der zweiten Frage im Commentare dieses Paragraphes. Möge sie sich unsere Gegensprache desto eher gefallen lassen, da sie uns nach dem Bisherigen keinen unbedingten Glauben zu schenken braucht, wenn wir sagen: daß es uns um keine Wiederbelebung des fichtischen Idealismus zu thun ist. Und daß dem zu Folge unser Begriff der Selbstbestimmung gar nicht das Resultat der Idee von transcendentaler Freiheit in ihrer Tendenz zur unendlichen Selbstthätigkeit sey; wohl aber ein nothwendiges Element in der Idee des absoluten Seyns, als des Seyns ohne Vor-

*) Siehe Anmerkung am Schlusse dieser Unterabtheilung.

Digitized by Google

ausſetzung eines Andern, und deßhalb als des Seyns *durch ſich*, das ſich als ſolches, für ſich nur offenbaren kann, wenn es im Stande iſt: *Sich durch ſich zu erſcheinen* — *durch ſich für ſich da-zuſeyn*. Das *Sich Wollen* des Abſoluten, iſt alſo keineswegs als ein *Sichſetzen* desſelben; wohl aber als ein *Sich entgegenſetzen* desſelben als des (in letzter Inſtanz für unſer Selbſtbewußtſeyn) ſchlechthin Gegebenen (abſolut Poſitiven und poſitiv Abſoluten) ſelbſt im Sinne des Idealismus zu verſtehen *).

Mit dieſem Gedanken aber nehmen wir den oben abgeriſſenen Faden wieder auf und ſetzen hinzu: daß das Moment des *Gleichſatzes* im Proceſſe der Selbſtobjectivirung, eben ſo objectiv real geſetzt werden müſſe, wie das Moment *des Gegenſatzes*, weil in der Idee des Gegenſatzes nicht nothwendig das Moment des Gleichſatzes liegt, die Selbſtobjectivirung des Abſoluten mithin eine *unvollendete* bliebe, wenn das zweite Moment mit dem erſten ſich nicht *gleicher* Realität zu erfreuen hätte. Weil aber Gegenſätze ohne Gleichſetzung ihrer Glieder denkbar ſind; ſo hat der Begriff des Gleichſetzens den des Gegenſatzes zu ſeiner Vorausſetzung, folglich auch das zweite Moment das erſte in dem Prozeſſe der Selbſtſetzung als Selbſterhaltung, welche letztere ohnehin mit der Selbſtbezeugung zuſammenfällt.

Wie dieſe zwei Momente nun in ihrer realen Objectivität nicht bloß eben ſo viele, ſondern drei poſitive Factoren, als Coefficienten des abſoluten Selbſtbewußtſeyns ſetzen, die ſich real gegenſeitig ein- und zuſammenſchlüſſen; ſo müſſen anderſeits dieſe ſich auch gegenſeitig *formal ausſchlüſſen*, d. h. die *reale Selbſtaffirmation* des abſolut Realen iſt nicht ohne *formale Selbſtnegation*, welche Letztere in ihrer *Totalität* eben ſo viele Momente zählen muß, als die Selbſtaffirmation, deren Kehrſeite ſie iſt.

Und ſo wie jene Momente in ihrer Totalität die Ichheit oder Perſönlichkeit des Abſoluten; ſo werden dieſe Momente die *Nichtichkeit* oder *Unperſönlichkeit desſelben* conſtituiren.

---

*) Wenn in dem Ausdrucke: „Durch Anderes Seyn und Daſeyn" eine Negation (Nicht durch Sich) verſteckt liegt; ſo erſcheint dieſe abermal negirt in dem Ausdrucke: „Durch ſich ſeyn und daſeyn — oder — a se (per se) esse." Die Idee von Aſeität iſt alſo nur als doppelte Negation zugleich Affirmation, hiemit aber (d. h. in dieſer Relation) iſt in jener auch keineswegs das oben gerügte Sichſetzen eingeſchloſſen.

Digitized by Google

Sollte dieser Gedanke nun im Absoluten, von ihm objectiv realisirt werden — (aus was immer für einem Motive, auf welches wir aber vor der Hand nicht einzugehen haben); so könnte er auch nur vollständig in eben so vielen Momenten realisirt werden, von wie vielen er selber ursprünglich als Gedanke bedingt war. Die realisirten Momente aber wären reale Positionen zugleich — und als diese — Substanzen — Realprincipe, die in ihrer Selbstoffenbarung nichts anders für sich bezeugen könnten, als was sie an sich sind, nämlich: Reale Momente einer formalen Negation im Leben des Absoluten — oder — positive Momente eines hypostasirten Widerspruchs des absolut Realen (real Absoluten). Jedes Princip bezeugte auf seine Weise: daß es ist als reale Position des Absoluten, und nicht ist als formale Negation des absoluten Ichs; es ist Negation in der Affirmation und vice versa, — weil es das positive, realisirte Nichtich des absoluten Ichs ist. Jedes bezeugte also in seiner Selbstbezeugung dieses letztere Ich zugleich mit als den Schöpfer der Welt, bezeugte diesen wenn nicht für sich, doch für Anderes. Und so rechtfertigte sich auch endlich der S. 106 von Uns ausgesprochene Gedanke: den Widerspruch im Absoluten, als Schlüssel für die Lösung des Widerspruchs im Ichgedanken zu handhaben; ein Verfahren, das wenigstens um nichts paradoxer und ungereimter ist als das: die Mannigfaltigkeit im Daseyn aus einer Vielheit der Realen (Seyenden) zu erklären.

Doch bevor wir unseren Bemerkungen über diesen Paragraph ein Ende machen, müssen wir noch einige Aufmerksamkeit der Hypothese der Kräfte in der Psychologie schenken, die von der Atomistik geradezu eine Ungereimtheit geschohlen wird.

Sollte nämlich jegliche Annahme von Kräften in der Psychologie ungereimt seyn; so wäre freilich unsere bisherige Vertretung des Ichgedankens eine unverantwortliche Verantwortung des Ungereimten; da auch wir das Moment der Objectivität in jenem Gedanken, in den Begriff der Kräfte (der receptiven und spontanen) übersetzen können, ja müssen; wenn wir das Princip der Objectivirung, das Subject nämlich, nicht als Kraft (im eigentlichen Sinne), wohl aber als Substanz zuvor ansetzen. Da aber die Atomistik selber die Erklärung des Ichs nicht ohne alle Annahme von Kräften durchgesetzt hat; so scheint es mit jener Ungereimtheit eine besondere Bewandtniß zu haben.

Digitized by Google

Sie frägt aber vor allem: Was Kraft sey? — (versteht sich: wenn die Qualität der Seele als eine Vielheit von Kräften zuvor bestimmt wird). Die Antwort nun lautet: „Sie ist prädisponirte Möglichkeit dessen, was künftig werden soll."

Demnach, heißt es, bezieht sich Kraft auf Etwas fremdes, was außer ihr liegt — und dieser Relation wegen verträgt sie die absolute Position nicht — und endlich — was von Einer Kraft gilt, muß noch mehr von der Vielheit derselben gelten. Kurz: die Qualität der Seele als Vielheit von Kräften, wäre auf diese Weise keine Realität, was aber den Begriff der Seele selber vernichtete. Der Einwendung gegen dieses Resultat: „daß nämlich die Vermögen (Kräfte) als in der höhern Einheit der Seele begriffen zu denken seyn," wird damit begegnet: daß darin das Geständniß wenn nicht der Ungereimtheit so doch der Rathlosigkeit liege. Wie so?

Es trete nämlich jetzt die Wahl ein zwischen der Annahme folgender Wahrheiten: Die Seele selber ist als die Einheit jener Vermögen — oder — die Seele äußert sich bloß in jenen als Richtungen ihrer Thätigkeit als Selbsterhaltung.

Dort aber könne eine absolute Position nicht zusammengeleimt werden aus relativen Positionen. Hier aber werde das Erklärende ein selbst Zuerklärendes. Die Seele ist nämlich in diesem Falle ein Complex von Merkmalen — ein Problem, das aber seine Erklärung schon gefunden habe.

Diesen Aeußerungen zu Folge hat es also mit der Absurdität der Kraftheorie keine andere Bewandtniß, als die alte herkömmliche in der Theorie des sogenannt reinen Denkens. Alles nämlich, was Relationen eingehen kann oder schon eingegangen ist, ist des Namens eines Realen nicht werth! Dies sein Machtspruch. Nur Schade! daß jenes reine Denken es selber noch nicht zu dem Gedanken gebracht hat: die Selbsterhaltungen des Realen sich ohne alle Relation des Letztern zu andern Realen vorzustellen; nachdem es doch schon so weit in der Reinheit vorgerückt ist: jene Relation sich ohne alles Leiden oder ohne ideale Zeit zu denken. Aber das Zusammenseyn mit andern Realen, den idealen Raum, hat es bisher noch nicht hinter sich bringen können. Auch ist schlechte Aussicht für die Zukunft vorhanden; so lang das reine Denken sich selber hinter das Licht führt in der Einbildung: es sey so rein, so relationslos wie der Sonnenstrahl zu Neutons Zeiten; und sey eben

Digitized by Google

deßhalb a priori bevollmächtigt und bestimmt: der Erfahrung die schmutzige Wäsche zu waschen.

Allein — könnte hier Jemand rathen — da diese Weltansicht so große Stücke auf die äußere Erfahrung hält; warum macht man sie nicht bekannt wie mit den Thatsachen der innern Erfahrung, so mit den Schlüssen darüber?

Sehr wohl — wenn sie bei dieser Gelegenheit nur nicht mit Pilatus fragte: Was ist innere Erfahrung? sich selber aber hierauf zur Antwort gebe: „die wahren Thatsachen sind nichts als individuelle Ereignisse im Gemüthe eines Jeden. Diese aber verdunkeln sich leider! in der Selbstbeobachtung, deßhalb ist und bleibt auch alle innere Wahrnehmung — Bruchstück. Kräfte sind daher nur ein Hinzugedachtes, mit demselben Rechte, mit dem das gewöhnliche Bewußtseyn der Wirklichkeit die Möglichkeit voraussetzt, und die Realisirung der letztern Kräften überträgt, die es entweder selber für real hält, oder dem Realen dergestalt anheftet, daß eben sie die Qualität des Realen seyn sollen."

Aber — heißt es weiter, „Vorstellen, Wollen, Fühlen sind nur Classenbegriffe — leere Abstractionen, die nun und nimmer Gründe werden können, für die Deduction der mannigfaltigen innern Ereignisse."

Vorzüglich wird der herkömmlichen Psychologie als schlechte Wirthschaft zur Last gelegt, sich nie die Frage aufgeworfen zu haben: „Wie Kräfte auf einander wirken können, und Warum sie bald so bald anders wirken? Denn wäre nach dem Causalnexus der Kräfte ernsthaft gefragt worden; so würde sie sehr bald genöthigt gewesen seyn: die verursachenden Kräfte einerseits ins Unendliche zu vermehren; hiemit aber wäre sie der wahren phychologischen Einsicht anderseits näher gerückt, welche die Vorstellungen selber als Kräfte ansieht, deren Wirkungen der einzelne Gemüthszustand ist."

So raisonnirt die neue und wahre Seelenlehre. Und man würde ihr so viel Unrecht anthun, als sie ihrer Vorgängerin angethan, wenn man in ihrem Raisonnement gar nichts Wahres finden wollte; wiewohl man ihr zum Vorwurf machen muß: daß sie das Wahre einzelner Behauptungen viel zu viel übertrieben habe, um in solcher Gestalt noch Wahres bleiben zu können.

Wie z. B. vor Allem der Satz: „Kräfte sind Hinzugedachtes zu den fragmentarischen innern Wahrnehmungen," woraus sie zugleich die

Digitized by Google

aufgenommene Unzahl von Kräften in der Psychologie, uns begreiflich machen will.

Allein es bedarf gar nicht solch' einer schiefen Deutung eines an sich wahren Vorganges, um sich jenen Mißbrauch zu erklären. Hätte sie sich doch auch einmal die Frage gestellt: Woher es komme, daß das gewöhnliche Bewußtseyn in Bezug auf Naturgegenstände, nie zu einer gleich großen Anzahl von Kräften und Vermögen gekommen ist, wie in Bezug auf die sogenannt menschliche Seele. Jenes spricht z. B. nichts von der Blätter-, Blüthen- und Frucht-Kraft des Baumes; — desto mehr aber weiß es zu reden (abgesehen von der Reduction der fünf Sinne auf den Einen innern Sinn) von der Erinnerungs-Gedächtniß-Einbildungskraft der Seele, neben dem Verstande und der Vernunft, wobei sie aber eben so gern, wie bei dem Gedächtnisse und dem Witze, den Zusatz Kraft wegläßt, nicht so bei der Einbildung (wenn man diese nicht Phantasie nennen will) wahrscheinlich um diese letztere Seelenkraft nicht muthwillig um den Credit zu bringen, was geschehen würde, wenn sie an sich, bloß für eine Einbildung des Psychologen gehalten würde.

Sie hätte vielleicht auf jene Frage die Antwort in dem alten Sprichworte gefunden: daß Jedem das Hemd näher liegt — als die Jacke und der Mantel; folglich auch dem gemeinen Bewußtseyn die eigene Seele näher liege als die Thierseele, und diese näher als alles, was keine Seele hat. Daraus erklärt sich zugleich: wie jenes Bewußtseyn den Thieren noch mancherlei Seelenkräfte zukommen läßt; und es würde ohnstreitig noch mehr Humanität in dieser Angelegenheit an Tag legen, wenn es nur erst im Klaren wäre: Wie weit es, mit der Grund- und Lebenskraft — Seele genannt — hinausgreifen dürfe in die Sphäre des Naturlebens, ohne sich der Schande eines Rückzuges auszusetzen *).

*) Siehe Herbarts Encyclopädie. Cap. XVI. S. 228—30.

„Zu den Nachlässigkeiten der neuern Philosophie gehört eine, die der Ungelehrte fast leichter (im gewissen Grade) als der schulgereifte Denker verbessern kann. Es ist die Beobachtung der Thiere in geistiger Hinsicht. Diese zeigt unzweideutig (wenn die Zeichensprache der Thiere verstanden zu werden Anspruch hat) den Egoismus der Individuen. Man wolle nur nicht gewaltsam die Augen verschließen vor der Erfahrung; so wird schon diese Classe von Thatsachen sich hülfreich beweisen: um die idealistische Einseitigkeit, in Ansehung des menschlichen Ichs zu ver-

Digitized by Google

Aber für diesen Fall ist freilich der gute Rath theuer, wenn es das gemeine Bewußtseyn (es mag nun in dem Kopfe eines Psychologen von oder ohne Profession liegen) in seiner Selbstbeobachtung noch nicht dahin gebracht hat, bei all' seinem Stolze, mit dem es sonst auf die ihm unebenbürtige Natur außer ihm herabsieht: den Geist von der Seele — (das Princip des geistigen vom Principe des seelischen Lebens in und außer dem Menschengebilde) wesentlich zu unterscheiden.

Freilich kommt die Setzung dieses Dualismus an qualitativ-verschiedenen Substanzen im relativen Daseyn nicht unmittelbar, sondern durch Reflexion oder Schluß zu Stande (eben so wie die Vielheit der Realen in der Selbsterhaltungstheorie); aber das darf Niemanden, selbst den Atomisten beirren; so lang er nicht vergißt: daß er selber zu seinem Ich nur auf dem Wege der Vermittlung, und nicht der Unmittelbarkeit gelangen kann.

Kurz: die Kräfte sind und bleiben Hinzugedachtes, wie die sogenannte Seele selber — die sich erst selber finden muß, folglich früher ist, als sie sich selber denkend aufhebt, und sich selber zuvor ergriffen haben muß, ehe sie sich bestimmt: ihre Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit, aus Ihr selber als realem Grunde und Einheit zu begreifen.

---

meiden. Das Ich des Menschen ist ja nur in der Abstraction eine fertige abgeschlossene Vorstellung.» Und ein ahdermal:

»Dem gemeinen Verstande aber hat man diese Lehre (von der Unsterblichkeit der Seele) besonders dadurch verdorben, daß man meinte: die Thiere möchten wohl auch eine Seele haben; aber für sie wäre es zu viel Ehre, ihnen Unsterblichkeit zuzutrauen. Das Pferd und der Hund hatten also eine Seele, aber eine sterbliche. Diese Weisheit bedarf dann freilich neues Wunder gerade am unrechten Orte, damit der menschlichen Seele ein so besonderer Vorzug eingeräumt werde. Diese Weisheit hat vom Anfang an die Seele des Thieres (die Substanz ist gleich der des Menschen) für eine Kraft gehalten, und alsdann diese Kraft (dieser ungereimte Begriff) mit dem Leben verwechselt (das nur der Materie zukömmt); und sie verwechselt nun weiter die Seele des Menschen mit dem Ich. Eins ist so verkehrt wie das Andere. Die Seelen der Thiere dauern eben so nothwendig, eben so ganz von selbst fort, wie die Seelen der Menschen.» Ja wohl, es ist sehr wahr, was auf demselben Blatte gesagt ist: »Es ist kein Scherz, daß man sich von der falschen Philosophie der letzten Decennien losreißen muß,» weil es kein Scherz ist, zu wissen: Ob wir Jenseits bloß unsere Steckenpferde oder Reitpferde wieder finden.

Digitized by Google

In diesem Bestreben können die ersten Versuche freilich nicht anders, als sehr unvollkommen ausfallen; aber die Unvollkommenheit muß zunehmen in dem Grade, als die Selbstbeobachtung deßhalb abnimmt, weil ihr das Auf- und Annehmen leichter als das Suchen und Untersuchen ankommt.

Aber auch in dem Falle, wenn jene zwar nicht in oberflächliche Nachbeterei gerathen ist — doch aber den Scharfblick nicht besitzt: Mißgriffen in der frühern Behandlung des Aufgefundenen auf die Spur zu kommen; können die nachfolgenden Versuche bei allem Fleiße in der innern Beobachtung nichts anders als Zerrbilder des Geistes und Seelenlebens liefern.

Solch' ein unseliger Griff liegt vor allem im Verfahren: All' und jede Ausbeute der innern Beobachtung, ohne Sichtung auf die Drehscheibe des Begriffs zu bringen, und das Product der Verallgemeinerung des Gegebenen, als leeres Gefäß auf dem Markte von Töpferwaaren an den Mann zu bringen. Auf diesem Wege erklärt sich, wie einerseits die bekannte, von der neuen Psychologie aber verbannte Trilogie vom Vorstellungs-, Willens- und Gefühlsvermögen, so anderseits die Qualität der Seele, als Complex von Kräften als alter Kram abgethan werden konnte. Dieser Complex ist leider! ein antiques Bündel von dürren Stäben und ohne Beil überdies geworden, mit welchem ausgerüstet die Psychologen als Lictoren die Metaphysik auf ihrem Gange zum Gerichtsplatze, wo über Leben und Tod der Gedanken entschieden wird, begleiten.

Und jene Trilogie enthält leider! nur Classenbegriffe, aus denen nichts anderes rechtlich deducirt werden kann, als ihr eigenes Fundament der thatsächlichen Unmittelbarkeit, auf welchem man zu jenen leeren Abstractionen zuvor aufgestiegen ist. Die Sache wird auch um nichts verbessert: wenn man jede jener drei Etagen halbirt in ein sogenannt unteres und oberes Vermögen, um die zunehmende Bevölkerung der psychischen Thatsachen unterzubringen, ohne ein neues Gebäude zur Dislocation des Geistes oder der Seele aufführen zu müssen.

Aber fragen darf man bei dieser gleich schlechten Wirthschaft der Psychologie: Wer denn ihren Bearbeitern die Wege ins leere Blaue der Abstraction vorgezeichnet habe? — Ob die Usurpation des Begriffs oder die Herrschaft der Idee?

Digitized by Google

Dieſer Letztern fällt es nicht ein: die Himmelfahrt vor der Höllenfahrt zu feyern. Und iſt ſie nur erſt hinabgeſtiegen in die Tiefe des Geiſtes; ſo iſt ſie auch im Stande: dem Begriffe zu ſeiner Luftfahrt das Steuerruder und den Fallſchirm zu verſchaffen, um ihn und die Welt vor Phaetons Schickſale zu bewahren. Die Idee iſts, die im Vertrauen auf die (anfangs bloß geahnete) weſentliche Verſchiedenheit des Geiſtes vom Naturprincipe, und unbeirret von dem neuen Unterbaue der alten Trilogie, nach dem Charakterzeichen des Geiſtes forſchet, und dieſes nicht in der Höhe, ſondern in der Tiefe findet, das hier ſchon aus ſeiner Receptivität und Spontaneität aufſtrahlt, die in ihrem Conflicte allerdings verſchiedene Producte abſetzen, die bei aller Aehnlichkeit mit Thatſachen des Naturlebens, doch in demſelben Unterſchiede zu dieſen wie der Geiſt ſelber zur Natur ſtehen.

In jener Tiefe kann auch von keinem leeren Claſſenbegriffe die Rede ſeyn; wie wohl jene es nicht verhindern kann (und auch nicht mag, da der Natur wie der Laut, ſo der Begriff urſprünglich zugehört), wenn ihre Ausbeute in der ſprachlichen Darſtellung das Gepräge des Begriffs erhält, und wenn unter deſſen Händen das urſprünglich Accidentelle als ein Subſtantielles und in der Subſtantiv-Form als Scheidemünze in Circulation geſetzt wird.

Aber von Kräften darf die Rede ſeyn: ſo lang der Geiſt wie die Seele als ein Lebendiges, Wirkliches aus und in der Wirklichkeit ſich erweiſen ſoll, d. h. in einzelnen Bethätigungen, die in ihrem Abſchluſſe Thatſachen heißen. Solch eine Thatſache iſt ſchon jeder Vorſtellungs- und Willensact, der als innerer Vorgang ſeine Erklärung auch nur im Geiſte findet und zwar eben in ſeiner Receptivität und Spontaneität.

Von Kräften muß ſogar die Rede ſeyn, wenn früher ſchon vom Erſcheinen (oder Schein) im Gegenſatze zum Seyn eine vernünftige Rede geweſen. Denn jene Kräfte ſind nichts anders, als die nächſte Erſcheinungsweiſe des Geiſtes ſelber, die allerdings anders ausfallen würde, wenn der Geiſt durch ſich ſelber ſich erſcheinen könnte; ſtatt auf ein Daſeyn außer ihm angewieſen zu ſeyn. Der Geiſt aber muß jene Erſcheinungsweiſe als ſein Prädicat (das freilich kein logiſches iſt) anſehen, inſofern er ſelber ohne jene prädicatlos bliebe.

Kräfte ſind daher allerdings ein Hinzugedachtes, weil der Denkgeiſt in der Erklärung ſeiner eigenen wie fremder Thatſachen den

Digitized by Google

Weg von Außen nach Innen, von der Peripherie ins Centrum zu einschlägt.

Für den entgegengesetzten Weg aber von Innen nach Außen, sind die Kräfte das Hinzudenkende und hiemit das Seyn selber, als sich Denkendes, als Selbstbewußtseyn, in welchem das Seyn sich selber voraussetzt. Und das Recht, mit welchem sie dort hinzugedacht werden, ist allerdings dasselbe, mit welchem der Wirklichkeit die Möglichkeit vorausgesetzt wird.

Aber mit welchem Rechte denkt sich nun die neue Psychologie diese Voraussetzung? Oder worauf beruht nach ihrer Ansicht das Recht dieser Voraussetzung? Wir haben von ihr gehört: daß nur jene Psychologen die Möglichkeit voraussetzen, die Willens sind, diese Möglichkeit alsbald durch Kräfte wieder in die Wirklichkeit versetzen zu lassen. Kräfte wären also wie die executive Gewalt der Möglichkeit zu betrachten, wenn diese zur Wirklichkeit werden will. Und da Etwas nicht geben kann, was Es selber nicht hat; so sollen nun jene Kräfte von ihren Erfindern „entweder als solche schon für real gehalten, oder dem Realen so angeheftet werden, daß sie die Qualität des Realen constituiren."

Welchem von beiden Vorgängen nun die neueste Psychologie den Vorzug allenfalls zuerkennen wollte, darüber spricht sie sich nicht bestimmt aus. Sehr wahrscheinlich ist ihr der eine um nicht viel ungereimter als der andere, selbst für den Fall, daß sie sich erinnern sollte: Wie sie selber die Ichheit nur dann zu construiren im Stande war, wenn sie unter den Selbsterhaltungen einen Gegensatz und seine Glieder als Kräfte einführte, und daß sie sodann diese ihre Ansicht mit der unsrigen vergleichen sollte: der zu Folge der Ichgedanke zwar auch von einem Gegensatze der ursprünglichen Scheidungsmomente abhängt, die aber der Geist (als Träger derselben) zunächst nicht als abhängig vom Gegensatze der objectiven Vorstellungen, wohl aber als abhängig von dem lebendigen Rapporte Seiner zu andern Realen seiner Art erkennt.

Die vorausgesetzte Möglichkeit also beruht auf dem Rechte des Gedankens: Neben dem Absolut-Realen ein relatives Reale festzuhalten, bei welchem Seyn und Daseyn deßhalb nicht coincident gedacht werden darf, weil Jenes sich nicht selber ins Daseyn übersetzen kann, mithin auf ein anderes Daseyn außer ihm angewiesen ist, für welches jenes aber mit einer Empfänglichkeit (auch innerer Sinn wenn nicht Recepti-

Digitized by Google

vität genannt) ursprünglich begabt seyn muß, wenn jene Angewiesenheit nicht leer ausgehen soll. Und die Kräfte sind nichts weniger als eine Macht neben oder zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit, wohl aber sind sie das Reale selber, als Seyn für sich und für Anderes, und sind deßhalb auch im Stande: das Reale zu charakterisiren in seinem Unterschiede von Andern, und so seine Qualität zu manifestiren; ohne daß die Kräfte dem Realen angeheftet zu werden brauchten, wie der rothe Lappen vor Zeiten den Juden in der Stadt Rom, oder wie eine ekelhafte generatio aequivoca der Möglichkeit, zum Beweise der schlechten Säfte jeder Kräftetheorie. Als einer zufälligen Ansicht kann sich die neueste Psychologie, wenn es ihr beliebt, der mathematischen Anschauung des Kreises bedienen. Der Weg von jedem Puncte seiner Peripherie zum Centrum geht nur durch den Radius, wie nur durch ihn der Weg vom Centrum zur Peripherie führt, und warum? weil der Radius nichts anders als das Centrum selber, ja der Punct in der Peripherie selber nur der sistirte Radius ist; nur mit dem Unterschiede: daß das geometrische Centrum für sich hinreicht, wenn es Peripherie werden will, nicht so das Reale; deßhalb kann auch von den Radien als Kräften desselben nur dann gesprochen werden, wenn alles Objective zuvor aus ihm ausgeschieden worden ist. So hätte denn selbst der Disput über die Krafthypothese in der Psychologie abermal auf die Grund- und Hauptfrage zurückgeführt: Ob ein relatives Reale denkbar sey neben und unter dem absolut Realen. Die Atomistik beantwortet sie constant mit Nein auch für die Psychologie. Hier mag sie vorzüglich in ihrer Behauptung bestärkt haben die Nothwendigkeit: die Kräfte ins Unendliche zu vermehren, — ein Extrem, das auch in der Wissenschaft zum Bessern und Richtigern einlenken kann — aber nicht muß, weil zunächst das eine Extrem ein andres als sein ex diametro Entgegengesetztes erzeugt. Ein solches Extrem ist, den Krafthypothesen gegenüber, unstreitig die kraftlose Psychologie, die bei Kräften nur für zufällige Ansichten Zuflucht sucht. Hiemit aber soll keineswegs behauptet werden: daß in ihren Bemängelungen der zeitherigen Psychologie gar nichts Wahres läge. Wie wahr ist nicht die Behauptung: „Wäre die Seele wirklich zusammengesetzt aus einer Anzahl von Vermögen; so müßte diese der Selbstbeobachtung offen liegen und aller Streit über die Trilogie wäre nicht entstanden.“ Sehr wahr! was folgt aber daraus? Nur dies: daß die Seele nicht

Digitized by Google

componirt ist aus Kräften, keineswegs aber: daß sie nicht Kräfte habe, weil sie Kraft sey. Sie ist jene selber, weil sie Substanz — Princip der Selbsterhaltung ist. So viel über die bisherige Lösung des Ichproblems.

Sie aber ist noch nicht geschlossen, das Endresultat über dasselbe erwartet uns noch, und zwar in einer beispiellosen Sicherheit, mit der die allgemeine Metaphysik jenes ausspricht, weil sie glaubt: es stehe ihr allein zu, der Psychologie den Gang vorzuzeichnen, den sie als specielle Wissenschaft zu nehmen hat *).

*) Zur Seite 231. Eine ganz andere Sprache über den Fichtischen Idealismus führt Dr. Fr. Hoffmann in seiner letzten Schrift: Zur katholischen Theologie und Philosophie, 1836.

Wir lesen daselbst: „Fichte wies richtig (?!) nach: daß der Begriff des endlichen Geistes als Selbstbewußtseyn der Begriff sey der Identität des Subjectes und Objectes. Baader aber folgte in seiner Entwicklung des göttlichen Ternars, dem ältesten Begriffe der Hebräer, welche den Unterschied des unoffenbaren und offenbaren Gottes, wie seine Identität kannten, und jenen Ensoph (Jakob Böhme aber den Ungrund) nannten, und sich ihn als den in seiner Triplicität noch unentfalteten dachten." Der Schüler auch mag es verantworten, wenn er seinen Meister statt zur alten Kirche und ihren Vätern (den speculativen Theologen bald mit bald ohne Wissen), oder auch zu Jak. Böhme, lieber zur alten Synagoge in die Schule gehen läßt. — Wir aber wissen jetzt endlich einmal: Wer der Mann gewesen, der zeither in seinem hoffmännischen Incognito so gewaltigen Lärm geschlagen gegen jeden Versuch: den göttlichen Ternar aus der Idee vom Selbstbewußtseyn des Absoluten zu construiren, weil er glaubt: der Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseyns müsse den theogonischen Prozeß zur Voraussetzung haben. Auch läßt sich gegen dieses Meinen und Glauben als solches nichts einwenden; gibt es doch sogar andere, die da glauben: der theogonische Prozeß müsse das Selbstbewußtseyn (Persönlichkeit) Gottes zu seiner Voraussetzung haben, wenn Gott in jenem und durch jenen als Weltwerdung, nicht erst zu sich kommend, zu denken seyn sollte, womit aber der Pantheismus durchaus nicht vermieden wäre.

Es hat ihm aber, vor wie nach seiner Anonymität, beliebt: Uns und Andere mit dem Philosophen letzterwähnter Ordnung zu einem und demselben Inquisitions-Carcer zu verurtheilen deßhalb, weil auch wir die drei Personen in der Gottheit zu bloßen (?) Momenten herabgesetzt hätten. — Einstweilen können wir hierauf nur so viel erwiedern: daß das Moment eben aufgehört, bloßes Moment zu seyn, wenn es Person ist; so lang er nicht bewiesen: daß im Momentseyn die Unmöglichkeit der Per-

Digitized by Google

Endurtheil der Metaphysik über das Ich.

1. Jenes wird sehr umständlich eingeleitet mit der Frage: Was trieb uns zur Untersuchung über das Ich?

Die Doppel-Antwort lautet: a) die Gefahr, unsern Realismus (ausgebildet in der Ontologie und Synechologie) dem Idealismus aufzuopfern.

b) Der Anstoß, den wir sowohl an der Form der innern Erfahrung, wie an dem Begriffe des Ichs nahmen. (Jene nämlich ist die Seele selber als höhere Einheit der vielen Vermögen, dieser ist der Widerspruch der Identität des Subjects und Objectes.)

Als Resultat jener Untersuchung wird nun aufgestellt und zwar:

α) in Bezug auf jene Form:

Daß die innere und äußere Erfahrung nothwendig auf die Voraussetzung einer Vielheit realer Wesen führe, die für jede Intelligenz

---

son eingeschlossen sey. Wenn also Etwas als Moment in einem Prozesse gedacht wird, dieser Umstand kann den Gedanken selber (in der besprochenen Theorie) noch nicht verpönen; wohl aber die Entscheidung: Wessen der Prozeß selber sey, d. h. Wem dieser mit seinen Momenten immanent zukommend gedacht werde. Der Denk-Prozeß der Natur kann so leicht wie der des Geistes speculativ verabsolutirt werden, d. h. jener kann wie dieser, von der absoluten Substanz als Selbstoffenbarung oder Lebensentfaltung prädicirt werden — aber — was ist damit gewonnen? Etwa die Ichheit und Persönlichkeit Gottes selber, weil seinem Haupte bald der Hut des freien Geistes, bald die Pelzkappe (die Individualität) der nothwendigen Natur aufgesetzt wird?! Solche Werberkniffe kommen aber in der Speculation mit jedem Tage mehr außer Credit, und nur noch Vagabunden in der Wissenschaft kann man weiß machen: daß das repetirte und perfide Aufsetzen irgend eines Kopfschmuckes auf das Haupt des Alten der Tage, diesen zur Trinität nolens volens — weil nach einem alten Werbgesetze in seinem Reiche — verhelfe.

Dr. Hoffmann scheint bisher noch gar nicht daran gedacht zu haben, zu untersuchen: Ob er — mit seiner Unterscheidung des theogonischen Prozesses von dem des göttlichen Selbstbewußtseyns, mehr Gott Vater oder der Mutter Isis den Hof gemacht habe. Möge er wenigstens in Zukunft mehr daran denken, um Andern das ermahnende Wort zu ersparen, denen es übrigens um kein Haar besser ergeht auf katholischem Boden, als seinem Meister, dessen wissenschaftliche Bestrebungen in und für die Kirche er in jener Schrift in Schutz nahm, was ihm allerdings vor Gott und Welt zur Ehre gereicht.

Digitized by Google

eine existirende Welt bilden (die unabhängig ist, nicht bloß in der Vorstellung jeder Intelligenz, sondern auch außer derselben).

β) In Bezug auf jenen Widerspruch:

Für das Ich bleibt nichts als eine leere Stelle — nicht ausfüllbar auf constante Weise, wohl aber muß jedesmal etwas vorausgesetzt werden zu ihrer Ausfüllung.

(Denn das Object im Ich kann nicht Subject seyn; sondern Ich bedarf eines fremden Stützpunctes. Diesen bilden die mehreren Objecte, die aber zugleich in ihrer Modification dem Subjecte selber gleich sind.)

Als wesentlicher Irrthum in der Selbstauffassung wird endlich noch aufgestellt: daß man den Begriff Ich (nach Absonderung alles Individuellen) noch für Etwas halte. Weil aber jenes Etwas nicht auf eigenen Füßen stehen könne; so ist es eben nur Erkenntnißprincip für das Realprincip, das der Ichheit zu Grunde liege. Die Einsicht aber: daß jener Begriff (auf welche Weise er immer gefaßt werde) durchaus unfähig sey, die Qualität eines Realen unmittelbar auszudrücken; stürze den Idealismus mit all' seinen Ansichten. Da nun aber doch gemäß der innern Erfahrung, an jener Stelle immer Etwas gefunden wird; so muß die Frage nach der Ichheit auch noch so gefaßt werden:

2. Wie kommt der Mensch dazu:

a) Jene Stelle zu setzen und auszufüllen mit Bestimmungen.

b) Jene Stelle als die erste zu betrachten im ganzen Vorstellungskreise.

c) Sie als Punct anzusehen: Worin Wissen und Gewußtes unmittelbar coincidiren.

Da aber auf alle diese Fragen die eigentliche Psychologie die durchgreifenden Antworten abzugeben hat; so kann die Metaphysik hierüber nur Fingerzeige geben, und solche liegen in der Beantwortung der Frage: In welche Classe von Vorstellungen gehört die Vorstellung Ich?

Die Antwort nämlich ist: In die dritte Classe, d. h. in jene, deren Vorstellungen ihren Inhalt weder in noch an einer Empfindung nachweisen können. Solche Vorstellungen sind die allgemeinen Begriffe schon, welche die Erfahrung transscendiren, eigentlich aber die metaphysischen Begriffe (d. h. Begriffe von Etwas, was kein Object sinn-

Digitized by Google

licher Wahrnehmung werden kann, wohin alle sittlichen und religiösen Ideen zu zählen sind).

a) Unter dieser Voraussetzung wird nun die erste Frage: Wie bildet sich jene Stelle (die leer für sich — aber zugänglich ist einem wechselnden Inhalte), so beantwortet: „Nur wenn eine Menge Vorstellungen (theils verbunden, theils entgegengesetzt) auf sie hinweisen, als auf ihr gemeinsames Vorausgesetzte."

Wie so? Das Ich hat nicht, sondern ist selber die leere Stelle im Bewußtseyn. Das Ich ist der Mittelpunct der Vorstellungen, die sich kreuzen, in welchem jede der andern denselben Ort anweis't.

Deßhalb muß nun auch die Meinung aufgegeben werden: die Ichheit erzeuge sich nur Einmal und als läge in allen jenen Wechselfällen (sich bald so bald anders zu finden) ein und derselbe Gegenstand der innern Anschauung vor Augen. Der Gegenstand ist aber gar nicht vorhanden, folglich auch nicht für die innere Anschauung. Kurz: die Ichheit erzeugt sich so oft, als Veranlassung dazu gegeben ist.

b) Die zweite Frage aber: Wie kann der Mensch jene Stelle als die erste im ganzen Vorstellungskreise betrachten? fällt zusammen mit der Frage: Wie kann der Mensch sein Ich für Ein Reales halten? Die Antwort lautet: Weil die Ichheit ihren Zusammenhang behauptet, und sich auf diese Weise nur wenig verändert, und deßhalb auch leicht als Ein Ding mit vielen Merkmalen erscheint. (Ein bereits gelös'tes Problem.)

Als Grund aber hievon wird aufgestellt, theils die Einheit der Seele, theils der Umstand: daß jede Vorstellung ein beharrlicher Zustand sey.

c) Die Beantwortung dieser zwei Fragen wirft nun auch das erforderliche Licht auf die dritte Frage über die Identität des Wissenden und Gewußten (worin eigentlich die größte Schwierigkeit liegt).

Als gelös't wird sie uns aufgetischt in der Auskunft: Wenn sich zwei Vorstellungsreihen, wie Abbild und Urbild einander entsprechen, und die Beide ein und dasselbe Ding ins Bewußtseyn hervorstellen, dessen sowohl das Gewußte wie das Wissen ist; — so heißt dieses Ding in der gemeinen Sprache: Ich. Erläutert endlich wird nun diese allgemeine Betrachtung durch die specielle: Wie jeder Mensch sich handelnd

Digitized by Google

oder denkend findet die zugleich einen ganz neuen Commentar abgibt für das weltberühmte: Cogito ergo sum.

3. Mit allem diesem soll nun der Irrthum im Ichbegriffe nicht bloß berichtigt, sondern auch die Quelle desselben angezeigt und so endlich die Metaphysik in Stand gesetzt seyn, ihr Endurtheil zu fällen in folgenden Sätzen:

a) Seele ist ein einfaches — ursprünglich nicht vorstellendes Wesen, dessen Selbsterhaltungen gegen Störungen durch andere Wesen — Acte des Vorstellens liefern. In Bezug auf jene ist sie allein Subject, d. h. das Eine thätige des gesammten Bewußtseyn, ihr Object aber hängt von der äußeren Störung ab, folglich auch die Mannigfaltigkeit jener Objecte, von der Mannigfaltigkeit dieser.

b) Aber die Seele erhält zu jenen Objecten keinen Stoff von Außen; sie sind vielmehr nur der vervielfachte Ausdruck für die innere eigene Qualität der Seele.

c) In ihrem Beisammen ist diese nur mit sich selber zusammen. Die nähern Bestimmungen dieses Zusammen aber entfalten die vorgestellte Welt, in deren Mitte das vorgestellte eigene Selbst sitzt.

d) Von der Seele nun, als dem Grunde der vorgestellten Welt und des eigenen Selbst, redet die Wissenschaft.

e) In dieser ist das Wissende die Seele und das Gewußte ebenfalls die Seele, folglich Wissendes und Gewußtes dasselbe. Und so weiß endlich Ich von Mir, nicht mit angeborner, sondern erworbener Kenntniß — für Immer.

So das Endurtheil. — „Ob aber dies Wissen der Seele Wahrheit habe, d. h. ob es gelten könne für ein neues Abbild dessen, was es abbildet, diese Frage hat zwar die Wissenschaft noch zu beantworten — aber zunächst nicht für die Psychologie."

Wir können dieses Endurtheil nicht einer Kritik mit Umgehung seines Fundamentes unterwerfen, wie denn auch diese Metaphysik sich rühmte: nicht bloß den Irrthum, sondern auch die Quelle desselben nachgewiesen zu haben.

Jene ist nämlich die Entstehung der leeren Stelle im Bewußtseyn — denn auf diese kann später erst der Hauptirrthum in der Selbstauffassung eintreten: den Ichsbegriff bei aller Leerheit doch für Etwas zu halten.

Digitized by Google

Jene Stelle aber verdankt ihre Leerheit der Durchkreuzung entgegengesetzter Vorstellungen. Jener Durchkreuzungs- und zugleich Doppelpunct ist das Ich selber, und dieses eben deßhalb geeignet: sich an die metaphysischen Begriffe (denen kein Object sinnlicher Erfahrung entspricht) anzuschlüssen. Mit andern Worten: Jener Punct ist die Hauptsache, alles Andere aber, was zur jedesmaligen Ausfüllung desselben gehört, ist nur Zugabe. Hieher gehörte, wie wir gesehen, die Einheit der Seele und die Beharrlichkeit des Zustandes (welchen die Vorstellungen als Selbsterhaltungen der Seele mit sich führen), denn beide machen es dem Ich leicht: seinen Zusammenhang zu behaupten.

Diese Einheit der Seele aber, wie wir wissen, ist abermal ein Postulat der innern Erfahrung, die in Verbindung mit der äußern zur Voraussetzung, und so zum Postulate einer Vielheit von Wesen führt, die für jede Intelligenz, wie wir gehört, eine existirende Welt ausmacht, die unabhängig, d. h. absolut ist, und nicht bloß etwa weil die Intelligenzen sie so denken, sondern auch abgesehen davon, d. h. außer dem Gedanken der Letztern.

Auf diese Weise entspräche freilich selbst der Einheit der Seele als einer gedachten, kein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und doch gilt selbst dieser Metaphysik jene Einheit als ein gewisseres und sicheres wie jedes andere Object sinnlicher Wahrnehmung.

Warum sollte es nicht dieselbe Bewandtniß mit der Ichheit haben? die dann freilich keine leere Stelle mehr ursprünglich wäre von der Art, daß sie sich auf constante Weise nie ausfüllen ließe.

Und so stünden wir vor Allem an der Untersuchung jener dritten Classe von Vorstellungen, in welche wir das Ich eingereiht gefunden haben.

Jede Wahrnehmung eines Gegebenen durch irgend einen Sinn wird unmittelbare Vorstellung genannt, weil sich ihr Inhalt in dieser Empfindung selber nachweisen läßt. Die mittelbaren Vorstellungen aber, d. h. die mittelst Abstraction gebildeten Begriffe haben ihren Inhalt nicht zunächst in und deßhalb nur an einer Empfindung, z. B. der Begriff Pferd. Von diesen sagt nun diese Metaphysik schon aus: daß sie die Erfahrung transscendiren, eben weil ihnen als solchen kein Object ganz entspricht. Sie werden von ihr auch deßhalb (und nicht mit Unrecht) logische Ideale genannt, denn jene

Digitized by Google

Begriffe oder mittelbare Vorstellungen transscendiren allerdings die Sphäre der Gegebenheit oder Unmittelbarkeit als solche, denn sie sind ja in und von uns selber gebildet worden, wenn auch auf ganz unwillkürliche und deßhalb nothwendige Weise. Aber sie können doch unmöglich das Princip selber transscendiren, das als Substanz jener Gegebenheit zu Grunde liegt, und welches also in jenem Idealen seine eigene Idee, sein Wissen um sich (Bewußtseyn) gewinnt, und auf diese Weise sich zum wissenden Seyn (Daseyn) erhebt. Jenes Princip feiert also in seiner Begriffssphäre die Ueberzeugung von seinen eigenen Zeugungen, so weit es jene durchzusetzen im Stande ist. Es ist wenigstens gar kein zwingender Grund vorhanden: Beide Momente (der Zeugung nämlich und der Ueberzeugung) an zwei Realprincipe zu vertheilen, wenn vorausgesetzt wird: daß jedes Seyn auf dem Wege zum Daseyn (zum denkenden Seyn) nicht auf halbem Wege stehen bleiben könne.

Wenn es nun im Universum wirklich keinen andern Gedanken als den Begriff gebe; so müßte freilich von jenen, deren Inhalt nicht einmal an etwas Gegebenem nachweisbar ist, gesagt werden können: daß sie schlechthin alle Erfahrung (innere wie äußere) übersteigen, d. h. daß sie nun und nimmer ein Gegenstand möglicher Erfahrung werden können.

Wenn sich nun aber eine Metaphysik doch noch ernsthaft mit solchen Begriffen beschäftigt, indem sie diese sogar Ideen im Unterschiede von den gewöhnlichen logischen Idealen nennt; so würde eine solche sich doch wohl fragen lassen müssen um das Fundament ihres Ruhms: Keinen Idealismus, sondern reinen Realismus zu vertreten.

Und wenn sie uns nun keine bessere Antwort zu geben wüßte als die bekannte: daß sie kein Ableger des Fichtischen Gewächses auf deutscher Erde sey; so müßte sie sich gefallen lassen, ausgelacht zu werden ihrer Einbildung halber: Als sey Fichte kein Senkreis des kritischen Idealismus gewesen, da doch in jenem das idealistische Moment des Kriticismus unstreitig zum vollen Bewußtseyn gekommen ist. Daß aber eine solche Metaphysik noch zur Stunde auf der idealistischen Stufe des Kriticismus steht, kommt, wie bereits, S. 198, gezeigt, daher: weil sie die Rectification der kantischen Grundlage nur auf der einen

Digitized by Google

Seite vorgenommen, ohne sich um die radicale Reform der andern Seite zu bekümmern.

Das Resultat dieser Reform wäre allerdings gewesen: dem Geiste als zweiten Factor im relativen Daseyn, Materie und Form des Selbsterkennens in ihm selber anzuweisen (d. h. den Denkgeist auf echt kritische Weise nicht bloß zum Träger reiner Formen zu machen, denen ihr Inhalt aber in der Sinnenwelt, als seinem gegensätzlichen Gliede angewiesen wird; oder nach halbkritischer Weise, dem Materiale der Sinnenwelt zum Theil zwar ihre Form in der Empfindungsweise zu lassen, ohne jedoch jener Form den Begriff zugleich mit zu vindiciren). — Bei allem Unterschiede aber dieser unserer Ansicht in Betreff jener Reform von der factisch vorgenommen der neuesten Metaphysik, können wir doch mit dieser in einer Hinsicht einerlei Sprache führen, und mit ihr vom Ichgedanken aussagen: daß sein Gegenstand gar nicht vorhanden sey — versteht sich — als ein sinnfälliger — folglich auch nicht für die Anschauung vorhanden seyn könne, ja nicht einmal für die innere im eigentlichen Sinne.

Aber sie wird nicht mit uns fortfahren wollen zu sagen: der Gegenstand ist dennoch vorhanden, eben weil er gewußt und nicht angeschaut wird, so wenig innerlich wie äußerlich, eben weil der Ichgedanke kein Begriff ist, der seinen Inhalt auf irgend eine Weise in der Anschauung sucht. Sein Gegenstand (Object) ist die Seele selber, die aber hier, weil im Gegensatze zu ihrer Selbstobjectivirung aufgefaßt, Subject heißt, und als dieses zugleich reale Einheit ist im Gegensatze zu ihrer formalen Entzweiung, die zugleich ihr beharrlicher Zustand ist im Gegensatze zu den Gegenständen der Sinnenwelt außer ihr.

Das Ich (als Gedanke von jener realen Einheit, und deßhalb auch formale Einheit) ist als solcher, d. h. abstract gefaßt, auch eine leere Stelle zu nennen — allein — ihm ist zugleich sein Object für Immer, im Innern, in jenem realen Subjecte selber angewiesen, das in jenem Gedanken nur Sich selber denkt, und deßhalb erkennt, d. h. nicht bloß kennet. Ihr Zustand aber, als Vergegenständigung Ihrer Selbst, ist ein beharrlicher im Gegensatze zu den wechselnden Gegenständen außer ihr (diese mögen sie als Realeinheit ursprünglich zu differenziren im Stande seyn oder nicht) und er bleibt ein beharrlicher immerdar. Denn welche Macht könnte ihm seine Beharr-

Digitized by Google

lichkeit vernichten, ohne die Bestimmtheit der Seele, folglich diese in jener Bestimmtheit und mit ihrer aprioriſchen Bestimmung zugleich zu vernichten. Solche Macht käme der Seele ſelbſt in dem Falle nicht einmal zu: daß ſie durch ſich ſelbſt ſich urſprünglich beſtimmt hätte, noch weniger aber: da ſie mit ihrer Beſtimmung zur Beſtimmtheit auf Weſen ihrer Art angewieſen bleibt.

Die Seele als Realeinheit iſt auch ein Ding mit vielen Merkmalen, dieſe ſind aber zunächſt nur die zwei Momente der immanenten Bruchform ihrer Selbſtentzweiung, ſammt jenem Reſultate des ſeeliſchen Daſeyns — das eigentlich Empfindung genannt zu werden verdient, ihr Inhalt mag nun Seligkeit oder Unſeligkeit ſeyn.

Jene Einheit iſt deßhalb auch eine Einheit des Wiſſenden und Gewußten, denn das Wiſſende iſt zunächſt jene Einheit, wie das Gewußte zunächſt jene Zweiheit; aber dieſe Zweiheit hat jene Einheit als Seyn an ihr ſelber als Scheidungs- und Erſcheinungs-Momente, die zu Unterſchieden werden, wenn die Einheit ſich aus jener Entzweiung zurückzunehmen, ſich zu den Momenten des Gegenſatzes abermal in Gegenſatz zu ſtellen die Macht iſt.

In dieſer letztern Einheit findet die neueſte Metaphyſik freilich die größte Schwierigkeit, und wird auch für ſie immerdar ein unauflösbares Räthſel bleiben; ſo lang ſie geſteht, was ſie geſtand, nämlich: daß es für ſie ſchwer (richtiger unmöglich) ſey, die dritte Claſſe von Vorſtellungen zu erklären. So lang ſie aber das nicht kann, bleibt all' ihre Erklärung über das Ich, als Theorie des Selbſtbewußtſeyns eine Theorie aus dem Munde des Wahnwitzes. Sie verzeihe uns dieſen Ausdruck, ſo wie wir ihr bereits verziehen, als wir von ihr hörten: „daß nur der Wahnſinn die Ichheit zerſplittern könne," und als wir von ihr hörten: „das Ich erzeuge ſich ſo oft als Veranlaſſung dazu (der Kreuzpunct) vorhanden ſey." —

Ihre erſte Erklärung iſt, wie wir geſehen, die einer allgemeinen Betrachtung, die aber die Schwierigkeit (die in der Identität des Wiſſenden und Gewußten liegen ſoll) gar nicht hebt. Wenn jenes Ding ſchon das Ich ſeyn könnte, das von zwei Vorſtellungsreihen (wovon die eine das Abbild, die andere das Urbild zu nennen wäre) ins Bewußtſeyn herausgeſtellt würde; ſo müßte man ſich nur wundern: daß das Hundebewußtſeyn nicht ſchon lang, wenigſtens in ſeltenen Exemplaren zum menſchlichen Bewußtſeyn — zur Selbſtheit ſich erhoben, und

Digitized by Google

daß ihr Kennen und Gedenken noch nie zum Erkennen und Erinnern vorgedrungen ist. Denn in jeder Gedächtnißfunction begegnen sich jene zwei Reihen, wovon die eine der Einbildung als mittelbarer, die andere der wiederholten unmittelbaren Vorstellung (Anschauung genannt) angehört, und deren Conflict das thierische Kennen als ein Urtheil (in der Natursphäre) möglich macht. Aber leider! kann jenes Urtheil nicht zum Schlusse, d. h. zum innern Erschlusse des Individuums kommen, dieses bleibt in der Urtheilung des Naturlebens stecken, bleibt mit seiner innern Differenzirung an die Aeußerlichkeit seiner Sinnenwelt angewiesen, und kann nun und nimmer aus dieser seiner Seel- und Leibeigenschaft auftauchen zur Freiheit seiner Seele, zum Erweise: daß diese kein Seyn für sich, kein Geist ist, sondern nur ein Moment unter den vielen, auf dem langen und mühsamen Gange des Naturprincips zum Begriffe, in dem es sich zwar findet und denkt, und insofern auch weiß, aber auch nur in so weit sich denkt und sich weiß, als es sich selber gefunden hat.

Die specielle Betrachtung aber hat es mit dem berüchtigten Cogito ergo sum zu thun.

Es heißt daselbst: dies bekannte Motto bezweifelt Niemand; so lang ihm das Gewicht der Schwierigkeiten nicht fühlbar geworden, die in der Frage liegen: Was er, der Denkende sey, und

Was er — als Ich — sey?

Das Cogito soll nicht bloß das Seyn, sondern das Ichseyn beweisen. Wie aber? Das Cogito weise nämlich — durch den beliebig gedachten Gegenstand hindurch, auf den Inhaber des Gedankens als den Wissenden nicht bloß, sondern zugleich auf den Erzeuger desselben — also — Cogito zeigt auf den, welcher weiß von Sich (nicht bloß von dem Etwas außer ihm). — Kurz: a) Der Punct: Woher der Gedanke kommt und der Punct: Wo der Gedanke ist, coincidiren abermal; — dieser Kreuzpunct b) wird vorgewiesen als Probe des Daseyns und ausgedrückt in dem renomirten Satze.

c) Vorgewiesen aber wird er selber als Gegenstand (Object) der Betrachtung.

d) Eigentlich aber ist er der Ursprung des Gedankens, das Subject-desselben.

Auf ähnliche Weise, so schlußt die Betrachtung, findet sich der praktische Mensch unzählige Male in seinen Werken, diese sind sein

Digitized by Google

Spiegel, und wenn es an jenen fehlt; so schreibt er seinen Namen irgendwo hin.

Wir sehen nun aus dieser Betrachtung: daß der Dolmetscher den alten Orakelspruch beschworen, um für seine Ansicht vom Ich, ein Zeugniß abzulegen: daß nämlich jedes Ich nur eine leere Stelle, weil ein Kreuz- und Doppelpunct, ein Involut von Entstehungs- und Aufenthaltspuncte sey. Dieses wird nun, weil vorgewiesen, zum Objecte; es ist aber kein wahres Object, weil es nur Subject eigentlich ist — denn der Hauptpunct in jenem Convolute bleibt immer der des Gedankenursprungs selber.

Und in der That! alles ist sehr wahr — aber nur insofern, als das Object im Ichgedanken kein wahres Object seyn soll im Sinne des alten Kriticismus, der jedem Gedanken nur dann eine Realität zugestand, wenn er sich in der Sphäre des objectiven Daseyns außer dem Denksubjecte nachweisen ließ, — außerdem aber, wenn der Gedanke in jenem stecken blieb, ihm alle objective Realität geradezu absprach.

Dieses Verfahren hat auch seine Gültigkeit für das Denken als Begriffsbildung; verliert aber jene auf der Stelle, wo es das Begriffbilden zur ersten und letzten Gedankenbildung erheben will, und so nach zweihundertjährigem Forschen mit einem Endresultate der Speculation auftritt, welches diese auf einen Standpunct zurückstellt, den Cartesius selber bereits mehr überwunden hatte, als die neueste Metaphysik, ein Umstand, der ihn allein befähigte: jenen Wahlspruch als ein γνωθι σεαυτον für die Intelligenz in das Portal der neu-europäischen Philosophie unverwüstlich einzugraben.

Denn glücklich war sein Griff in den wesentlich verschiedenen Gegensatz von Geist und Natur als Substanzen — und nur verunglückt die Bestimmung und Deutung der Coefficienten desselben, mit Gedanke und Ausdehnung — (oder — mit Lebendigem und Todtem), weil durch diese Bestimmung das Zubestimmende selber wieder negirt wurde, insofern es auch einen Gedanken gibt, der mit der Materialität zugleich ein und dasselbe Princip in Anspruch nimmt, und jener ist der Begriff; und es hat eines Zeitraums von mehr als zwanzig Decennien gebraucht, um jene Kluft zwischen Leben und Tod, zum ersten Male, lebendig auszufüllen — aber leider! auch diesmal auf Kosten des substantiellen Dualismus des relativen Seyns, im Großen und Ganzen, wie im einzelnen Träger der Totalität.

Digitized by Google

Aber — zu stolz ist der Geist, um selbst für den Preis einer Apotheose sein Erstgeburtsrecht im Reiche des Gedankens hinzugeben.

Es muß einen Gedanken geben, der innerhalb der Subjectivität doch nicht ohne objective Realität ist. Er selber als Träger des Gedankens, muß diesen als sein Object, als immanente Offenbarung Seiner finden. Und da der Geist nicht durch sich selber zu jener Offenbarung gelangen kann; so wird es allerdings einen Punct geben: Nicht sowohl Woher der Gedanke kommt, wohl aber vielmehr: Woher die Sollicitation zum Denken kommt. Es wird ferner einen zweiten Punct geben: nicht sowohl Wo der Gedanke ist; sondern vielmehr Wo die Sollicitation einschlägt und zündet, und deßhalb der Geist anfängt ein denkender zu werden.

Dieser aber ist Er selber, als Reagirender, Rückwirkender auf jene Einwirkung, wenn sie in ihm zum Eindrucke, zur Veränderung an ihm, geworden.

Jener Reactionsact aber ist einerseits und zwar zunächst ein Beziehen des Eindruckes nach Außen auf das Einwirkende als Verursachendes, anderseits aber zugleich ein Beziehen desselben nach Innen, auf Sich selber als Verändertes, das die Veränderung an sich trägt; sich zu dieser zwar bekennt, ohne sich jedoch als Ursache davon zu kennen. In und mittelst dieser Doppelbeziehung aber findet sich der Geist selber als ein Thätiges und zwar in doppelter Richtung, und hiemit zugleich als ein Causales von solcher Art: daß seine Thätigkeit (als Gegenwirkung in jener Doppelbeziehung) keineswegs von der Außenwelt beherrscht bleibt, und jene als innerer Vorgang nur mit einer bloß äußerlichen Unterscheidung Seiner von seiner äußern Umgebung endigte und so in der äußerlichen Objectivität selber stecken bliebe, wenn auch als ein inneres subjectives Echo der Letztern.

Der Geist in jener seiner beziehenden Thätigkeit bekennt sich hiemit wie zum Eindrucke so zum Gegendrucke, zu beiden innern Momenten also in ihrer Totalität, als zu seinem Zustande, und er erkennt sich hiemit (im Gegensatze zu diesem) als Subject zu jenem als einem Objecte, das er selber ist; folglich — als Einheit jener Zweiheit in Receptivität und Spontaneität, und zwar als Realeinheit, da jene als Selbstentzweiung nur eine formale, ihr inhärirende ist und ihr immanent bleibt.

Das Ich ist also allerdings — selbst in dieser Betrachtung — ein

Digitized by Google

Doppel- und Kreuzpunct. Passivität und Spontaneität (Receptivität und Reactivität) begegnen sich in Einer Stelle, ja die Stelle ist als solche sogar eine leere zu nennen; aber sie hat so wenig eine leere zu bleiben, als sie zu ihrer Ausfüllung bloß in die Aeußerlichkeit hinauszuschauen braucht.

Jene Stelle wird von Innen erfüllt, denn beide Momente ihres Zustandes sind Bestimmungen der Seele, ohne schlechthin Selbstbestimmungen zu seyn. Und so kommt es: daß das Ich zugleich ein Schlußpunct ist, der seinen Anfangspunct voraussetzt; als dieser aber in jenem erst seine Vollendung, seine Form gewinnt, folglich zum Schlußpuncte sich verhält wie das Wesen zur Form, das Seyn zum Daseyn. Der Schlußpunct also weist auf seinen Anfangspunct zurück, und von beiden läßt sich demnach auch sagen: daß sie sich gegenseitig decken — durchkreuzen.

Das cogitare will also so viel sagen als Beziehen (kein Beziehen aber ohne Beziehendes, so wie kein Schein ohne Seyendes).

Beziehen aber ist ein Grundsuchen von dem, wovon man nicht der einzige Grund ist. Dieser Grund würde auch nur im Aeußern gesucht werden, wenn das Suchende (Beziehende) selbst nur ein Element der Aeußerlichkeit, folglich in letzter Beziehung nur ein Moment in der Objectivirung irgend eines Wesens wäre. Ist aber das Beziehende mehr als jenes, ist es als Einzelnheit schon Seyn an sich; so wird auch seine Objectivirung darin endigen müssen: daß es diese in sich vorfindet, und durch jene zugleich sich als Subject findet. Und dieses Letztere liegt in dem Ego sum, in dem Bekenntnisse: Seyn für sich zu seyn.

Im Cogito aber liegt das Erscheinen eines Seyns nicht bloß, sondern eben nur eines solchen, das schon als Einzelheit, An-sich ist, d. h. concrete Totalität, Substanz ist, und nicht bloßes Moment in der Selbstoffenbarung jener Andern, die neben und mit ihm da sind *).

Und nur weil der Geist im Menschen sich so und nicht anders bezeuget, kann der praktische Mensch sich unzählige Male finden; können seine

*) Ein Einzelwesen als Seyn an sich, läßt sich allerdings auch mit dem Worte Seyn für sich bezeichnen (womit eigentlich nur das Daseyn jenes Seyns angezeigt wird), um den Unterschied desselben, von denen der Natur als Individuen hervorzuheben, die in ihrer Totalität das Für-sich-seyn der Natur (in ihrem Von + Zu sich kommen) sind. So viel um jedem Mißverständnisse unserer Darstellung auszuweichen.

Digitized by Google

Werke Spiegel für ihn werden, deren Spiegelungen aber alle, jene primitive des Ichgedankens zur unverwüstbaren Folie haben, ohne welcher alle jene Werke nichts besseres zu spiegeln im Stande wären, als die Vogelnester für den Vogel, der in seinem Kunstproducte wohl seine Eier kennt und findet, aber nicht sich erkennt und wiederfindet.

Jene Folie aber kratzt der Wahnsinn so wenig als der Schlaf von dem primitiven Spiegelglase ab. Auch ist es jener nicht, der den Urspiegel in Stücke zertrümmert. In diesem Falle fände sich ja das Urich in tausendfältigen Ichleins vor — wovon die Erfahrung gerade das Gegentheil, die fixe Idee erweist. Aber gefangen kann das Ich des Geistes werden; so wie es leider! nur zu oft als befangen sich erweist, was der Anfang jeder spätern Gefangenschaft ist. Aber wie nur vom Gedanken der Gedanke, so kann auch das selbstbewußte Ich nur von einem Bewußtseyn gebunden werden, das in organischer Verbindung mit jenem steht und in irgend einer Hinsicht eben so im Vortheile zu jenem, wie umgekehrt dieses im Vortheile zu jenem stehen muß. Wehe dem Geiste, wenn er diesen Vortheil, sein Erstgeburtsrecht vor der Natur (selbst in der Totalität ihrer Individuation) im Sinnestaumel außer Acht läßt. Der bisher dienende Naturgedanke wird zum Herrn des Geistes auf längere Zeit als im Traume und im Fieberparoxismus, und der Mensch der Träger beider Gedankenmächte heißt zwar noch, seligen Andenkens! Mensch wie zuvor, ist aber ein Narr und sein cogitare zum narrare geworden. — Doch wir haben in der Erklärung der vernichteten Ichheit eben nicht weiter zu gehen als die neue Theorie, die dem Wahnsinne die Gewalt einräumte zu zersplittern, das, wenn es wahrhaft zerschlagen, auch eben so gewiß nicht mehr hergestellt werden könnte.

Der Wahnsinn aber beweist zunächst nur, was schon der Traum in milderer Form bewiesen, nämlich: daß es die Bestimmung jeglicher Substanz, folglich auch der Natur ist: wissendes Seyn — Gedanken-Macht zu werden — und daß im Menschen jene beiden Mächte (mit ihren gegenseitigen Vor- und Nachtheilen, in denen sie zu einander stehen) zur Einheit und Eintracht zwar, aber auch hiemit zur möglichen Uneinigkeit und Zwietracht in mannigfaltigen Formen, gelangen, den Menschen selber aber hiedurch als Vereinwesen von Geist und Natur erweisen.

Dem zu Folge wird unser metaphysisches Endresultat über Psychologie sich in einigen Puncten von dem oben aufgestellten der neuen Schule

Digitized by Google

unterscheiden. Das Unsrige setzt nämlich vor allem den Unterschied zwischen Seele und Geist im Menschen als einen gleich wesentlichen (qualitativen) wie zwischen Geist und Natur selber als Substanzen oder Lebensprincipen im Universum. Seele ist demnach Natursubstanz in Form ihrer Besonderheit (Individualität), und diese zwar in der Sphäre ihres Zusichkommens (ihrer Verinnerung), und dies zwar im Menschengebilde in höchster Steigerung. Wesentlich verschieden von ihr ist der Geist als Substanz, und als diese ein einfaches, ursprünglich nicht denkendes (d. h. weder unmittelbar, noch mittelbar vorstellendes), oder sich selbst erhaltendes Wesen. Deßhalb auch ein unbestimmtes aber bestimmbares Seyn, weil ursprünglich gesetzt und bestimmt zum Daseyn, zur Selbstoffenbarung nicht aber ausschlüßlich durch sich, sondern zugleich durch Anderes, mit ihm coexistirendes Daseyn, weil der Inhalt jener Selbstoffenbarung kein anderer seyn soll, als der des gesetzten (creatürlichen, relativen) Seyns, also des Seyns als einer Position des Absoluten.

Dies andere sollicitirende Daseyn aber ist ursprünglich keineswegs die Natur, sondern der selbstbewußte Geist eines andern Menschen, und nicht jene, sondern nur dieser ist die Macht: den noch unbestimmten Geist zur Selbstoffenbarung durch Einwirkung auf Ihn zu differenziren *). Diese Einwirkung kann zunächst wohl als Störung; so wie die Rückwirkung auf jene auch als Selbsterhaltung angesehen werden (welche Letztere in Beziehung auf Einwirkung eben so zur Vorstellung des einwirkenden Gegenstandes, wie in Bezug auf Rückwirkung zur Vorstellung des gewirkten Zustandes in seinen Momenten wird). Allein jene Störung ist nicht Zweck an sich, sie ist vielmehr Mittel zur Selbstbekräftigung des Geistes, und zwar durch Negation und Aufhebung jener.

In Bezug auf jene Selbsterhaltungen ist der Geist auch allein das Subject zu nennen, d. h. das Thätige des gesammten Bewußtseyns; aber auch zugleich das Leidende, weil angeregt zur Thätigkeit durch jene Störungen (wenn diese in der That ihren Namen verdienen und nicht etwa Störungen seyn sollen, die nichts stören).

Das Object aber ist ein doppeltes weil inneres und äußeres. Von diesem nämlich gehet die Störung aus als Einwirkung (diese

*) Es versteht sich von selbst: daß für den Urmenschen Gott selber als diese differenzirende Macht gedacht werden muß.

Digitized by Google

mag nun die ursprünglich sollicitirende eines Geistes oder eine secundäre von Seite der Natur seyn) und wird als Object erst erkannt einerseits durch den Gegendruck als doppelte Beziehung des Eindrucks nach Außen und Innen zu, und anderseits durch die doppelte Beziehung des Gegendruckes selber (Rückwirkung) nach Außen und Innen. Mit andern Worten: das Object wird als solches gedacht (erkannt) nur durch ein Subject, das sich ebenfalls als solches zu denken (zu erkennen) im Stande ist: was ihm aber nur dann möglich ist, wenn es die Momente seines eigenen Zustandes als gegenständliches erfaßt, d. h. sich selbst zu jenen in Gegensatz stellt, wobei es sich nothwendig als Einheit, weil im Gegensatze zur Entzweiung erfaßt. Das innere Object, das eigentliche Selbstobject, sind daher eben die Doppel-Momente jenes seines innern Zustandes sammt dem Resultate ihres Conflictes, das man Gefühl und Empfindung heißt.

Zur Vorstellung des äußern Objectes erhält der Geist auch keinen sogenannten Stoff von Außen her; so wenig als der Spiegel etwas Stoffliches zu seinem Reflexbilde erhält. Auch hängt es von der Stofflichkeit nicht ab: ob die Vorstellungen (Selbsterhaltungen) etwas mehr als leere Einbildung seyn sollen; und selbst bei aller Stofflosigkeit sind die Vorstellungen doch immer etwas besseres als bloß vervielfältigte Abdrücke für die Qualität des Geistes.

In der innern Objectivität erkennt sich dieser allerdings in seiner innern Qualität; in der äußern Objectivität aber der Naturgegenstände erkennt er zugleich die innere Qualität jener Substanz, die eben in jenen Objecten sich gegenständlich wird, und erkennt sie nicht etwa directe, sondern indirecte durch den contradictorischen Gegensatz, in welchem ihre Offenbarungsweise zu der seiner eigenen Substanz steht. Der Geist ist daher auch nur mit sich zusammen, im Beisammen der innern Objectivität; im Beisammen aber der äußern Objecte ist er mit Anderen zusammen, diese mögen nun seiner Art seyn oder nicht, d. h. Personen oder bloße Naturindividuen.

Die Mitte der vorgestellten Welt ist endlich unstreitig auch das vorgestellte Selbst, denn ohne diesem (in seiner Einzelheit) gebe es zwar eine Welt, aber nicht als vorgestellte. Und in wie weit jenes Selbst, Sich vorzustellen im Stande ist; so weit gelingt ihm auch die Vorstellung der Welt.

Der Geist kann deßhalb auch der Grund der vorgestellten Welt

Digitized by Google

wie des vorgestellten Selbst genannt werden — aber keineswegs der Grund der Welt vor und außer jener Vorstellung, weil er nicht einmal der ausschließliche einzige Grund jener beiden Vorstellungen ist, geschweige der alleinige Grund beider außer der Vorstellung. Die Wissenschaft kann daher nur in dieser Beschränkung vom Geiste als dem Weltgrunde reden — und in gleicher Einschränkung ist ihr der Geist zwar wie Wissendes so Gewußtes, aber Beides nur, weil er ein Sichwissendes ist. Als dieses ist er nun zwar auch alles Gewußte, aber nur insofern es von ihm gewußt wird, keineswegs aber alles Gewußte außer und ohne jenem Wissen. Denn das Sichwissen ist nie ohne sich unterscheiden — und dieses ein Sich als verschiedenes wissen — nach Wesen und Form. Nur dieses Wissen des Geistes hat Wahrheit, weil es ein Abbild dessen, was es abbildet, ohne daß der Geist das Letztere selbst zu seyn brauchte. Wer mehr Gewicht auf jenes Wissen legt, der ist Idealist ohne es zu wissen und zu wollen. — Das Letztere wollen wir gern der neuen Metaphysik aufs Wort glauben, nicht so jenes, und so stünden wir an dem Schluß- und Doppel-Paragraphe (der siebenundzwanzigste und achtundzwanzigste im Contexte) unter der Ueberschrift:

Möglichkeit und Gränze des Wissens.

Folgendes sind die Hauptpuncte des Verletzten:

1. Er beginnt mit der Untersuchung über den Grund der Frage des Zweifels: Inwiefern dem Wissen (als einem Zustande des Wissenden) der Anspruch auf Uebereinstimmung mit dem Gegenstande zugestanden werden könne?

Der Grund hievon aber wird bloß in der Art und Weise gefunden: Wie wir zu unserm Wissen von der Außenwelt kommen? (keineswegs also darin: Wie uns überhaupt einfallen könne, durch Begriffe [Consequenz im Denken] etwas über die reale Natur der Dinge zu entscheiden?) (Diese Frage wird geradezu eine ungereimte genannt, so lange uns einfällt: vom Realen zu reden.) Zu unserem Wissen aber von der Außenwelt kommen wir durch die Empfindung.

2. Die unmittelbare Folge also von jenem anerkannten Grunde kann daher nur seyn: einerseits die Verzichtleistung auf wahres Wissen seinem Stoffe (der Empfindung) nach. Wie so? weil Empfindungen (Vorstellungen als Selbsterhaltungen der Seele) weder die wahre Qualität des Realen, noch das wirkliche Geschehen abspiegeln.

Digitized by Google

Kurz: in ihnen ist keine Wahrheit, sondern bloß subjectiver Schein; anderseits die Beschränkuung des wahren Wissens auf die Form des Wissens. — Wie so? weil selbst von der absoluten Position (die doch die Richtschnur alles metaphysischen Denkens ist) bloß die Form übrig bleibt; sobald man findet: daß ein ursprünglich absolut Gesetztes (Empfundenes) als solches (wie es gegeben ist in der Empfindung) nicht absolut gesetzt seyn könne.

3. Daher das Endresultat der Untersuchung.

Alles wahre Wissen abbildet nur Verhältnisse (ohne die Qualität dessen, was im Verhältnisse steht, kennen zu lehren) — mit andern Worten — Gehalt des Wissens ist bloße Form der Erscheinungswelt.

4. Daraus entsteht nun für den letzten Paragraph die Beantwortung der Doppelfrage: Ob denn diese Abbilder (durch die wir die einzelnen Gegenstände uns gegenüber auffassen) wirklich entsprechen den zeiträumlichen Verhältnissen der Realen — und sodann — Ob die allgemeinen Begriffe ihr Gewußtes ebenfalls abbilden?

Beide Antworten führen endlich zur Feststellung der speculativen Form des Wissens.

5. Diese aber beschäftigt sich bloß mit der Nachweisung aller jener Beziehungspuncte, die im Denken aufzusuchen, das Gegebene fordert.

Sie besteht also in der Totalität der Voraussetzungen, auf welche das Gegebene durch seinen Widerspruch hintreibt. Sie selber also will hiemit zugleich nichts weiter bezwecken, als eine Berichtigung der Irrthümer in der gemeinen Weltansicht.

Und die Metaphysik bietet auf diese Weise nur die allgemeinen Stützpuncte für das speculative Streben dar: Das, was in den Kreis menschlicher Erfahrung fällt, so weit es möglich ist, zu erklären.

So viel aus dem Inhalte der beiden Paragraphe, deren Erläuterungen im Commentare wir zunächst nicht bedürfen, um die atomistische Metaphysik vom Vorwurfe des Idealismus und zwar im gewöhnlichen Sinne des Wortes frei zu sprechen; nicht aber im ungewöhnlichen Sinne, wo jener auch Formalismus genannt werden kann.

Digitized by Google

Denn ihr Wissen, daß sie in Betreff des Stoffes bloß subjectiven Schein, in Betreff der Form aber bloße Form der Erscheinungswelt nennt, ein Wissen endlich, das vom sogenannten Dinge an sich nichts zu wissen gesteht, verdient doch unstreitig den Namen Formalismus.

Von dem Idealismus aber in jenem zweifachen Sinne, ist der eigentliche Idealismus immer noch zu unterscheiden.

Doch bevor wir auf diesen zu reden kommen, müssen wir noch einige Bemerkungen vorausgehen lassen, die den Formalismus unserer Metaphysik betreffen. Es wird manchem Leser aufgefallen seyn, von ihr zu hören: daß der Grund von der Forschung nach Uebereinstimmung unsers Wissens mit der Außenwelt bloß darin zu suchen sey: Wie wir zu unserem Wissen um die Außenwelt kommen; keineswegs aber darin: Wie es uns einfallen könne, durch Begriffe die Realität der Außenwelt zu bestimmen. Sie werden gefragt haben: Warum soll nur die Frage nach Uebereinstimmung des Begriffes mit der Außenwelt, eine ungereimte seyn? nicht aber die nach Uebereinstimmung der Sinneseindrücke (Empfindungen) mit derselben? Etwa deßhalb, weil wir aus den Begriffen nie hinaus kommen können? Kommt denn der Mensch etwa aus den Selbsterhaltungen seiner Seele hinaus? (und das sind doch seine Empfindungen oder Vorstellungen zunächst).

Allein — jene Leser haben vergessen einerseits: daß es auch Begriffe gibt, die ihren Inhalt weder in noch an einer Empfindung haben, bei denen also auch von einer Uebereinstimmung mit der Außenwelt, wie bei andern Vorstellungen, zunächst keine Rede seyn kann.

Sie haben anderseits übersehen: daß derselbe Paragraph den Begriff als Consequenz des Denkens aufstellt.

Diese Denkconsequenz aber ist nichts anders, als das Denken in seiner Relationslosigkeit oder Absolutheit, d. h. als reine Form gegenüber einem andern Denken (Vorstellen = Empfinden), das zugleich die Form eines Inhaltes, also nicht mehr reine Form ist.

Deßhalb wurde auch gesagt: daß selbst von der absoluten Position (dieser Richtschnur alles metaphysischen Denkens) nichts übrig bleibe als die bloße Form, in allen Fällen nämlich, wo ein Gegebenes jene Position nicht verträgt, und zwar in Folge seiner Relativität.

Kurz — es ist richtig: daß der Mensch den Begriff nie hinter sich bringen kann, wenn seine Denkthätigkeit rein in der Begriffssphäre gebannt bleibt. Und es ist richtig: daß — wenn der Gedanke vom Abso-

Digitized by Google

luten selber nichts anders als Form (eine Art und Weise) ist, alle anderen Gedanken ebenfalls nicht über die Form hinausgreifen können — und deßhalb nur Formen der Erscheinungswelt, oder — was dasselbe — Abbilder der Verhältnisse seyn können, und darum eben keine Abbilder von der Qualität der Factoren sind, die in jenen Verhältnissen stehen.

Allein — bei all' dieser Auskunft und Zurechtweisung werden sich die Leser doch noch nicht zufrieden stellen. Sie werden abermal fragen: Wenn das Wissen seinem Stoffe nach subjectiver Schein ist; warum soll dasselbe seiner Form nach, Abbild der Erscheinungswelt seyn, warum nicht desto mehr — subjectiver Schein, da ja im eigentlichen Sinne von einer Erscheinung gar keine Rede seyn kann, weil sonst auch die Rede seyn müßte von der Qualität dessen, was erscheint, was in Verhältnissen steht. Von dieser aber ist jede Rede verpönt, weil sogar die Selbsterhaltungen der Seele nichts enthalten weder von der Qualität des Realen, noch von dem wirklichen Geschehen. So sagt der Commentar: „Die menschliche Auffassung ist durchaus verwickelt in die Relationen der Wesen. Was sie erfährt, erfährt sie nur als Selbsterhaltung der Seele — diese bilden den Inhalt des Bewußtseyns. Ihr eigenes Was aber (und die Erhaltungen der übrigen Realen) bleibt ihr unbekannt. Hier ist nichts, was Aehnlichkeit hätte mit dem Abbilden, weil die Seele nichts von Außen empfängt." S. 510.

Allein — auch hier haben die Leser einen Hauptgedanken übersehen, nämlich den in dem Grundsatze: Kein Schein ohne Seyn. Diesem zu Folge wird gar nicht erfordert: daß ein Reales erscheine — es braucht nur zu scheinen — braucht nur den Schein zu setzen, um die Seele zu veranlassen: das Seyn zum Scheine hinzusetzen.

So sagt der Commentar: „Die ganze Ueberzeugung Irgend Etwas ist, wurzelt bloß in der Empfindung (subjectiven Scheine). Denn

a) Der Hauptbegriff der absoluten Setzung ist zwar entlehnt von der Empfindung — aber der Letzteren ist deßhalb noch keine Entscheidung über jenen eingeräumt.

b) Die Empfindung ist nur das Motiv: Irgend Etwas absolut zu setzen; aber deßhalb eben unfähig: der absoluten Position einen Inhalt zu geben.

Digitized by Google

c) Dennoch dürfen wir behaupten:

α) Nicht nur Vieles, sondern Verschiedenartiges ist.

β) Es gibt Verhältnisse unter den Qualitäten der Realen.

γ) Diese zu bestimmen (nach den Winken der Erfahrung) ist das Ziel des theoretischen Wissens.

Die Bestimmung selbst liefert einen Inhalt des Denkens, der dies berechtigt: auf Harmonie mit seinen Gegenständen Anspruch zu machen.

δ) Solche Verhältnißbestimmungen sind: Stärke und Schwäche — Gleichheit und Ungleichheit des Gegensatzes. — Nach solchen Verhältnissen richten sich die Selbsterhaltungen, sammt all' dem, was sich an diese anknüpft von der Entstehung der Materie an bis hinauf zur Ichheit.

Kurz: die Gränzen des Wissens liegen zwar in den Gränzen der Erfahrung — weil die Empfindungen das Fundament des Wissens sind (nicht minder auch in der Schwierigkeit der Consequenz des Denkens); aber jene Gränzen liegen nicht in der Beschränkung des Wissens auf bloße Verhältnisse — eben weil sie Verhältnisse der Realen sind.

Das ist leichter gesagt — als gethan — werden jetzt die Leser einwenden — denn auch der Commentar hat Etwas vergessen, nämlich: Bürgschaft zu stellen dafür: daß der Gedanke vom Realen oder Seyn nicht selber eben so ein Schein sey, wie er vom Scheine veranlaßt wurde.

So lang uns aber der Singular des realen Seyns fehlt, so lang kommen wir auch zu keinem Plural, geschweige zu einem Plural der Qualitäten der vielen Realen *).

Und diese Einwendung ist aller Berücksichtigung werth — wie denn auch die Metaphysik selber keinen Anstand nimmt, die Frage zu beantworten: Ob den Abbildern und Begriffen, auch zeiträumliche Verhältnisse der Realen entsprechen oder nicht?

Vor aller Untersuchung aber äußert sie: daß die Frage in Betreff der Abbilder leichter als in Betreff der Begriffe zu beantworten sey.

*) Der Unterschied zwischen Qualität des Realen und den Qualitäten der Realen, muß hier aus der Ontologie ins Gedächtniß zurückgerufen werden. Diese sind der mannigfaltige Plural von jener als Singular.

Digitized by Google

Das Warum erfahren wir im Commentare des letzten Paragraphes; der mit einer Beurtheilung der Kategorien beginnt in Betreff ihres Einflusses auf die Beantwortung der Frage über Möglichkeit und Gränze des Wissens. In der Beantwortung selbst aber, heißt es, müsse der psychologische vom metaphysischen Standpuncte wohl unterschieden werden.

Jenem zu Folge seyen die Kategorien keineswegs als reine Denkformen gegeben, sondern sie seyen entstanden mittelst Ablösung von den Objecten, welche durch sie (ihrem Verhältnisse nach) bezeichnet werden. Ihr Werth sey also nur der einer logischen Allgemeinheit.

Dem andern Standpuncte zu Folge aber handele es sich um ihren Beitrag zum Gehalte des Wissens.

Da sie nun, nach Kant's Angabe, bloß Formen sind, in denen uns die Dinge erscheinen; so konnte ihnen keineswegs zugestanden werden: daß sie die Verhältnisse der Dinge abbilden, wie sie sind.

Deßhalb war die Metaphysik auch bemüssigt: Das ganze System von Begriffen (durch welche das Gegebene aufzufassen) von Neuem zu untersuchen.

Die alten Kategorien wurden nun selber zu Objecten des Denkens, über welche die fortgesetzte Reflexion bewußtvoll zu herrschen hatte.

Zum Resultate dieser Arbeit gehöre nun Alles, was die neue Metaphysik über die absolute Position — über die Gegensätze der einfachen Qualitäten — über Zeit und Raum — über Bewegung et cetera, vorgetragen habe. Aber auch jetzt noch sey die Frage: Inwiefern die mathematischen Formen Anspruch machen können, wahres Wissen zu seyn, nicht zu beseitigen; weil auch die, durch erneuerte Untersuchung gefundenen, Denkformen immer noch reine Formen (d. h. gemachte und nicht gegebene) seyen.

Und so stehen wir bei der Antwort, um die es sich hier handelte. Sie lautet aber: α) Die gegebenen Raum- und Zeitverhältnisse sind ähnlich denen, worin selbst eine höhere Intelligenz als der Mensch in unmittelbarer Anschauung der Realen, die Letztern zusammenfassen würde. (Diese Zusammenfassung aber wird der intelligible Raum genannt.) Hiezu gesellt sich noch der eidolologische Satz: β) Daß in der Seele keineswegs eine Vielheit der Formen vorhanden sey, und endlich führen beide Behauptungen zur Einsicht: γ) Daß unsere Auffassung der Erscheinungen mit den Formen der Letztern wirklich

Digitized by Google

harmoniren müsse, weil dieser ihre Regelmäßigkeit, auch dem Denken Regelmäßigkeit verleihe. Die Wahrnehmungen der Außenwelt müssen sich also nach den Selbsterhaltungen der Seele gegen andere Wesen in jener richten. Kurz, die Regelmäßigkeit der Verhältnisse in der Erscheinung ist begründet in der Regelmäßigkeit der Verhältnisse zwischen realen Wesen und ihren Selbsterhaltungen (Empfindungen oder Vorstellungen).

Wir haben S. 262 gehört: daß dieser Metaphysik diese Beantwortung leichter geworden als die zunächst folgende. Und wir wollen es ihr aufs Wort glauben, wenn sie uns aufs Wort glaubt: daß uns dadurch ihr Formalismus nicht beseitigt, und dafür wahres Wissen eingeführt erscheint, weil wahres Wissen alle Postulate und Hypothesen als einstweilige Voraussetzungen, entweder in Setzungen auflöst oder sie als leere verwirft.

Die benannte Aehnlichkeit aber zwischen gegebenen und intelligiblen Raum- und Zeitverhältnissen ist ein bloßes Postulat, d. h. ein frommer Wunsch nach Uebereinstimmung der subjectiven Form mit der objectiven Form, wovon aber jene eine gemachte im Gegensatze zu dieser ist, die eine gegebene zugleich seyn sollte zu Folge des Gegensatzes. Nun gibt es zwar allerdings auch gegebene Formen — allein diese gehören der Erfahrung an und nicht dem Denken.

Dieses beginnt nun freilich schon mit den Sinneswahrnehmungen (als unmittelbaren Vorstellungen oder Anschauungen); allein diese sind bedingt und abhängig von den Selbsterhaltungen der Seele, mithin ist auch die Regelmäßigkeit in diesen, die Bedingung von der Regelmäßigkeit in jenen Wahrnehmungen. Und das alles läßt sich gut anhören; so lang man sich nicht erinnert: Was in dieser Metaphysik das Causalverhältniß gelte; und dann: daß in den Selbsterhaltungen keine Wahrheit, wohl aber subjectiver Schein liege. Daß endlich in den Selbsterhaltungen gar nichts liege, was Aehnlichkeit hätte mit einem Abbilden, eben weil die Seele gar nichts von Außen empfange, und weil ihre Empfindung (Sinneseindruck) durchaus unfähig ist: Abbild des Empfundenen zu seyn, weil die Seele dadurch anfinge ein passives Wesen zu seyn, aber auch aufhörte die absolute Position zu vertragen.

Und doch — wie wir gehört — sollen die gegebenen Verhältnisse mit den intelligiblen Aehnlichkeit haben. Aehnlichkeit aber ist

Digitized by Google

partielle Gleichheit mit partieller Ungleichheit — allein weder diese noch jene ist uns diese Metaphysik anzugeben im Stande, zum Beweise ihres frommen Wunsches nach wahrem Wissen.

Wir stehen nun bei der schwerer zu beantwortenden Frage: Ob die allgemeinen Begriffe für Bilder der Objecte gehalten werden können?

Auch hier unterscheidet die Metaphysik den obigen doppelten Standpunct. Auf dem psychologischen gelten ihr die Begriffe als Producte des psychologischen Mechanismus, mithin als Abbreviaturen der Auffassung und hiedurch als Hülfsmittel des Denkens. In dieser Gestalt aber haben sie für sich gar keine Bedeutung, weil sie nur Bedeutung haben mittelst Beziehung aufs Besondere, in der zugleich das Veto liegt: Sie mit absoluter Position zu behandeln.

Die Begriffe gelten aber auch zugleich als logische Ideale, mittelst Beschränkung derselben auf ihren Inhalt (auf das in ihnen gedachte Was). — Dieses aber sey kein Abbild des Individuellen, eben weil im Begriffe als solchem, alles Individuelle ausgeschlossen ist. Allein könnte nicht anderseits das Individuelle als Abbild des Realen angesehen werden, welches Letztere eben in dem allgemeinsten Begriffe als solchem sich in voller Reinheit abbildet? Keineswegs — ist die Antwort. — Ein alter Irrthum wird es sogar genannt: den Begriff als Reales zu behandeln, da doch das Allgemeine als solches durchaus nicht das Wesen des Individuellen seyn könne.

So viel aus der Beantwortung, die mit Recht eine schwierige zu nennen ist, wenn in ihr nicht der Vorrath liegt zur Beseitigung aller Einwürfe oder wenigstens der gewichtigsten.

Solch' einen Einwurf aber legt uns die Behauptung der Metaphysik (S. 507) auf die Zunge, die da lautet: „Wie das Auge über die Farben, so entscheidet das Denken über die Natur der Dinge. Aus dem Wasser zieht sich Keiner bei den eigenen Haaren, d. h. wir bleiben stecken im Begriffe."

Denn — wenn nun von dem Begriffe nicht etwa mal-à-propos die Begriffe eben so ausgeschlossen werden sollten, wie von diesen die Abbilder ausgeschlossen werden mußten; so begreifen wir schlechthin nicht: Wie dem Denken mittelst der Kategorien, eine Entscheidung über die Realität der Dinge zugestanden werden könne — worin doch

Digitized by Google

die speculative Form des Wissens bestehen muß, wenn es überhaupt speculatives Wissen gibt.

Wir haben aber gar keinen Grund: jene Trennung zwischen Begriffen und Kategorien als Denkformen vom reinen Denken zu vermuthen; weil obige Expectoration der Metaphysik ihr bei der Gelegenheit entfuhr, als sie von dem Wurme, von dem geheimen Feinde jeder Ueberzeugung laut wurde, den sie in der Frage des alt herkömmlichen Zweifels entdeckt hat: Wie man hoffen könne, durch — selbst nothwendige — Begriffe, das Seyende wirklich zu erkennen. Als Grund dieses Zweifels aber sieht sie einerseits die Einbildung der Zweifler an: daß das Resultat jeder philosophischen Untersuchung abermal eine Empfindung seyn müsse, etwa wie das Sehen und Fühlen. Sie wollen immer schauen, heißt es, und deßhalb müsse auch jene Frage eigentlich so lauten: Ob es ein anschauendes Denken gebe? Die Antwort aber hierauf gibt sie abermal in einer Frage, die da lautet: Was dann zu thun wäre, wenn es wirklich ein anschauendes Denken geben sollte? Müßte man, fährt sie fort, mit der neuen Anschauung nicht eben so verfahren, wie mit der alten? d. h. müßte man sie nicht abermal dem prüfenden Denken anheimstellen zur Entscheidung: Wie Jeder (als Ich) von dieser Anschauung der Anschauende seyn könne? Uebrigens, heißt es, gehören Anschauungen in das Gebiet der Erfahrung, über diese aber lasse sich nicht streiten. Ueberall also, wo eine Erfahrung (innere oder äußere) ungeprüft betrachtet, d. h. nicht als Motiv des Wissens, sondern als Ausdruck ungemeinen Wissens hingenommen werde, da könne das Denken eigentlich nicht einmal anfangen.

Anderseits aber findet sie den Grund in folgender irrigen Ansicht: Weil Wissen und Seyn, d. h. Begriff und Gegenstand, zweierlei seyen, so sey es wenigstens unentschieden: Ob Begriff und Gegenstand einerlei, d. h. jener so beschaffen wie dieser sey. Irrig aber sey jene Ansicht deßhalb: weil in ihr die allgemeine Möglichkeit eines wahren Wissens confundirt sey mit der Zuverlässigkeit irgend eines besondern Wissens, und daher glaubt sie auch: die Frage nach der Zuverlässigkeit des Wissens dürfe in jener Allgemeinheit nie aufgestellt werden. Kurz: es handele sich in ihr abermal, wie zuvor um einen Stoff des Wissens — der aber fürs wahre Wissen von gar keinem Gewichte sey; weil aller Stoff keinen Anspruch zu machen habe auf Uebereinstimmung mit

Digitized by Google

der Beſchaffenheit (Qualität) des Gewußten, und deßhalb zwar, weil jener Stoff (am Anfange wie am Ende der Unterſuchung) erklärt werden müſſe als ſubjectiver Schein, indem die beſondere Art der Empfindung abhängt von der eigenthümlichen Qualität der Seele, die alſo bei andern Intelligenzen (höherer Art) anders beſchaffen ſeyn könne.

Am Vorrathe, wie wir geſehen, hat es der Metaphyſik allerdings nicht gefehlt, unſerer Einwendung zu begegnen; allein dieſe befindet ſich doch immer noch in dem Zuſtande eines Wollſackes bei einer Blockade, weßhalb ſie von Nun an in der Form einer Exclamation wiederkehrt: Wie man nämlich einerſeits alles Gewicht auf den Begriff als reines Denken (oder auch Denkconſequenz), anderſeits aber gar kein Gewicht auf die allgemeinen Begriffe als Kategorien legen könne?

Auch ſcheint ſich die atomiſtiſche Metaphyſik wie der Vogel Strauß zu geberden, der in ſalvis von der Nachſtellung des Jägers zu ſeyn glaubt, wenn er ſeinen Kopf bis über die Ohren in den Sand der Wüſte ſteckt, um jenen nicht zu ſehen.

Wenn es nur Eine Gedanken-Macht gibt im Univerſum — den Begriff nämlich — wozu die ſeltene Angſt: in der Frage nach der Sicherheit des Wiſſens die größere Allgemeinheit zu vermeiden? Kann ſie denn je zu allgemein geſtellt werden, wenn wirklich alles Denken im Begriffe ſeinen Auf- und Niedergang feiert?

Scheint es doch — als wenn die uſurpirte Herrſchaft des Begriffes in jener Angſt ihre Todesangſt feierte, und in ihr zugleich den Vorbothen ihrer bevorſtehenden Kreuzigung erblickte.

Doch ſtatt Vermuthungen aufzuſtellen — hören wir ſie ſelber: Was ſie von der ſpeculativen Form des Wiſſens ausſagt. Dies finden wir in der Beantwortung der Frage:

> Mit welchem Rechte dürfen wir uns erlauben, Etwas für gewiß zu erklären, worüber die Erfahrung nicht unmittelbaren Aufſchluß gibt?

Die Antwort aber lautet: Mit dem Rechte, mit welchem uns die Erfahrung dazu zwingt.

Und nur mit Hülfe des Zwangsrechtes erhalte ſich das ſpeculative Wiſſen rein ſowohl vom rohen Empirismus, als vom reinen Denken und deſſen luftigen Geweben.

Dieſe ihre Aeußerung können wir zum beſſern Verſtändniſſe derſel-

Digitized by Google

ben mit einer früheren Erklärung über die Methode in Verbindung bringen, und auf diese Weise wird auch das Ende unserer Reflexion in den Anfang zurückkehren. Diese bestand in dem nothwendigen Hervorgehen neuer Folgen aus alten Gründen, und gab eben deßhalb Anspruch auf Erweiterung des synthetischen Erkennens.

Die alten Gründe waren Begriffe, und zwar:

einerseits die gegebenen der Erfahrung,

anderseits die reinen der Logik.

Die neuen Folgen aber waren die ergänzenden Begriffe — der intelligiblen Welt angehörig.

Wenn wir uns nun fragen: Worin das Zwangsrecht der Erfahrung bestehe; so müssen wir uns begnügen mit der schlichten Antwort: daß wir die Erfahrung keinen andern Zwang ausüben sehen, als der in der Protestation liegt: ihre Begriffe als Unsinn zu behandeln, z. B. ein Ding mit mehreren Merkmalen, wie ein hölzernes Eisen oder als viereckigen Cirkel anzusehen. Die Logik aber stolz auf den Besitz reiner Begriffe, kümmert sich nicht viel um jene Protestation, die von Unten herauf an sie ergeht. Sie erklärt jene sogenannt gegebenen Begriffe doch als undenkbare aus Galanterie zwar nicht von Vorne herein (denn sie honorirt jene noch als gültige), sondern hinterher.

Eben so wenig aber bekümmert sich die Erfahrung um jene doppelzüngige, wehleidige Aufgeblasenheit, die die Mäßigung nur zur Schau trägt, in der Angst, ihr kurzer Athem könne ihr ganz ausgehen.

Und wer wird Sie deßhalb tadeln. Sie steht ja keineswegs außer allem Denken, so lang sie ebenfalls im Besitze von Begriffen bleibt; und wenn diese auch keine reinen sind, so sind sie doch auch keine gemachten — sondern gegebene (sie könnte sie auch fertige nennen). Und im Falle die Logik eben auf das Machen und Construiren ein besonderes Gewicht legen sollte; so könnte die Erfahrung am Ende ihre fertigen Begriffe auch noch als ausgefertigte tituliren; wenn sie sich einfallen ließe: den Ausfertiger als Geber namhaft zu machen.

Der Zwang der Erfahrung ist also nicht der Rede werth, so lang sie ihr Recht dazu nur auf ihr gutes Recht zu existiren stützt, unbekümmert um das, was neben und mit ihr ebenfalls existirt.

Ganz anders aber steht die Sache, wenn wir unsern Blick auf das sogenannte reine Denken (weil mit reinen Begriffen nur sich befassend) werfen.

Es nennt sich schlechthin den Gedanken, den Begriff, wirft

Digitized by Google

ſich hiemit zum Herrn im Hauſe des Menſchen auf, und erklärt hiemit die Erfahrung zur Magd, und wenn es hoch kommt, d. h. im Falle der Unterthänigkeit der Letztern, mittelſt Copulation zur Hausfrau und ehelichen Hälfte, die ſich den Himmel verdienen kann durch Kindergebären, mit nichten aber durchs Kindererziehen, die ſich der reine Begriff ausſchlüßlich vorbehalten hat.

Seine Erziehung, wie wir geſehen, beſteht nun darin: daß er nicht ruht, bis er die Gültigkeit der gegebenen Erfahrungsbegriffe, zur Denkbarkeit und Reinheit erhoben und geadelt hat, — verſteht ſich zur Denkbarkeit auf ſeine Weiſe — denn ſchlechtweg undenkbar konnten ſie ſchon deßhalb nicht ſeyn, weil ſie doch Begriffe, ja gültige Begriffe waren.

Kann man nun dieſes Verfahren Haustyrannei heißen? Wer mit einer Antwort anſteht, der frage ſich: Ob das Verfahren der Erfahrung Tyrannei wäre, wenn ſie die reinen Begriffe in gegebene, etwa in gegebene a priori und deßhalb angeborne, umwandelte?

Man ſage ja nicht: dieſer Fall ſey ein ganz anderer, weil das reine Denken keineswegs die Gültigkeit der gegebenen Begriffe aufgehoben, wie die Erfahrung hier die Denkbarkeit oder Reinheit der logiſchen Begriffe vernichtet habe, um ſie dem gegebenen Begriffe der Erfahrung an die Seite zu ſetzen. Denn — wenn von der Erfahrung die Denkbarkeit vernichtet worden wäre; ſo müßte ja alles Gegebene (das aprioriſche wie das apoſterioriſche) ein Undenkbares für ſie und für die Metaphyſik ſeyn — und dann müßte man ſich über Nichts ſo ſehr wundern als darüber: daß dieſe überhaupt noch von gegebenen Begriffen reden könne; aber auch darüber: wie ſie noch von einfachen Qualitäten den Mund ſo voll nehmen könne; wenn dieſe gar nichts Gegebenes, auch nicht in der Unſichtbarkeit vorhanden, ſeyn dürfen.

Man ſage auch nicht: daß was dem Manne, nicht auch ſchon dem Weibe zuſtehe, weil der Mann des Weibes, nicht aber das Weib des Mannes Haupt ſey. Und daß, wenn auch die Erfahrung nicht eben gedankenlos zu ſchelten; ſo doch ihr Denken noch ſehr unmündig ſey. Sehr wahr — was folgt nun aber daraus? Nichts anderes, als das Recht zur thätigen Theilnahme beider (der Erfahrung und des Denkens) in der Ausbildung und Durchbildung der Begriffe — und zwar aus dem Grunde: weil der Widerſpruch keineswegs, wie die Atomiſtik vorgibt, ausſchlüßlich und einſeitig in den Erfahrungsbegriffen liegt; ſondern der Widerſpruch tritt erſt ein

Digitized by Google

durch den Hinzutritt des sogenannt reinen — eigentlich aber abstracten und relationslosen — Denkens. Sollte aber das Denken auf seinem der Erfahrung gemachten Vorwurfe des einseitigen Widerspruchs bestehen; so räumt es dieser zugleich das Recht zum Vorwurfe der Leerheit für die logischen Begriffe, bei all' ihrer Reinheit ein, gegen welchen aber das reine Denken nicht viel einzuwenden haben wird, wenn es sich erinnert: das Verfahren — Allgemeines als solches für das Wesen des Individuellen zu halten, einen alten Irthum genannt zu haben.

Dieser hingenommene Vorwurf könnte endlich die Metaphysik auch darauf aufmerksam machen: daß wenn sie sich auch durch ihre Methode bisher vom rohen Empirismus, doch nicht von allem luftigen Gewebe des reinen Denkens rein erhalten habe, so lang unter dem Nordpol der Abstraction der Denkgeist so leicht wie unter der Aequatorgluth der Phantasie das Augenlicht einbüßen kann?

Es könnte ihr bei dieser Gelegenheit zugleich der gute Gedanke kommen: daß es keineswegs eine Huldigung im Dienste des rohen Empirismus zu nennen sey, wenn sie gegebene Begriffe der Erfahrung als solche zu begreifen suche.

Der Empirismus ist ja nur dann roh zu nennen, wenn er sich für ein Noli me tangere ansieht, und dem Denken allen Zutritt verbietet, als gingen sich beide gegenseitig nichts an. Solch' einen brutalen Empirismus gibt es allerdings; so wie es auch einen gleich brutalen Puritanismus des Denkens, der den Erfahrungsbegriffen als Heimath das animalische Leben im Menschen anweist; als ob das Thier im Menschen Erfahrungen machen könnte.

Sollte aber der gute Gedanke deßhalb in ihr nicht Wurzel schlagen können, weil sie der Meinung lebt: Alles Streben zur Begreiflichkeit sey bedingt vom Widerspruche — dieser aber komme erst in die gegebenen Begriffe, selbst nach unserm Geständnisse, durch ein Denken, was sie das reine und beziehungslose nennt; so wird sie sich wohl aufmerksam machen lassen: daß der lebendige Gegensatz auch schon hinreicht, jenes Streben einzuleiten — ohne gerade ein Widerspruch im Sinne der Atomistik, d. h. eine rein formale Contradiction, seyn zu müssen. Ferner:

Daß dieser ihr Widerspruch eben kein gegebener, sondern ein von ihr gemachter, hingetragener, und darum so unwahr und hohl sey, wie ihr Gedanke vom beziehungslosen Denken. Endlich:

Daß ihr Begriff vom Widerspruche gar nicht realisirt vorkom-

Digitized by Google

men, d. h. im Leben ſich vorfinden, oder, mit andern Worten, ein gegebener ſeyn könne, weil das ſchlechthin Undenkbare gar nicht zur Exiſtenz kommen kann, da das nie ein Geſetztes wird, was den Act der Setzung als ſolchen negirt.

Finden ſich alſo in der Erfahrung Gegenſätze als Widerſprüche, und inſofern auch Widerſprüche als Gegenſätze vor; ſo liegt in ihnen auch ſchon die Bürgſchaft für ihre Löſung.

Denn wie einerſeits die Denkbarkeit eines Begriffs das negative Kriterium ſeiner Real-Exiſtenz, und ſeine Undenkbarkeit das poſitive Kriterium ſeiner Nichtexiſtenz iſt; ſo liegt anderſeits auch in jeder unmittelbaren Exiſtenz die Denkbarkeit und hiemit die Auflösbarkeit ihrer Gegenſätze.

Die Erfahrung hat alſo das volle Recht: ihre alte, bloß negative Proteſtation in ein poſitives Poſtulat umzuſetzen, ihre Begriffe, weil ſie gegeben, als gültige und denkbare zu behandeln; wenn ſie auch nicht im Stande iſt: dieſes mit Zwangsgewalt durchzuſetzen. Denn ſie als ſolche kann ihre Begriffe nicht begreifen.

Aber auch der reine Begriff oder Kategorie begreift ſie nicht — weil er überhaupt nichts weiß. Das reine Denken endlich macht das Uebel noch ärger, es erklärt jene als undenkbare Gedanken, und tröſtet ſich für den ſubjectiven Schein mit Poſtulaten und Hypotheſen, und muß ſchweigen, wenn ihm dieſe abermal als Nordſcheine verdächtig werden, die von keiner Sonne Zeugniß geben.

Da nun aber der Begriff nichts begreift, weil er ſich ſelber nicht begreift; ſo muß es noch eine andere Gedanken-Macht und Gedanken-Welt geben, als das reine Denken mit ſeinen reinen Begriffen.

Und das iſt der Gedanke, den die Erfahrung einführt in die alte Gedankenwelt — er ſtammt von dem ſelber, der all' und jede Erfahrung eigentlich macht — und der ihn auch allein zu realiſiren — auszuführen im Stande iſt.

Es muß eine Gedanken-Macht geben, die, ohne anſchauendes Denken zu ſeyn, mehr iſt als dieſes, welches ja doch nur das Begriffsleben, als mittelbares Anſchauen ſeyn kann als Fortſetzung des unmittelbaren.

Es muß eine Macht geben, die ohne nach Stoffen zu haſchen mehr findet als Stoffe, die abermal im materiellen Daſeyn, dem Begriffe als ſeine Vorausſetzung vorliegen. Es muß eine Macht geben —

Digitized by Google

der alles andere zugeworfen wird, weil sie im Reiche des Wissens — vor allem nach dem Reiche Gottes trachtet, das in Gedanken Gottes besteht, die in seinen Werken offenbar geworden.

Diese Macht kann nur jenem Denkwesen zukommen, das Gott zu denken vermag. Denn um nach Gottes Gedanken zu suchen, muß der Gedanke: Gott, vorausgefunden seyn. Solch' ein Denkwesen ist der Träger des Ichgedankens, der Geist sich erfassend als Realgrund, als Ur-Sache, die allerdings mehr ist als Stoff, und dessen Erfassen mehr ist als Schauen und Gaffen. Es ist der Geist, der den Gedanken von Gott nicht umgehen kann, wenn er unter gegebenen Bedingungen, sich als Seyend zwar, aber nicht durch sich, folglich als reale Affirmation mit formaler Negation behaftet gefunden, bei der er nun nicht stehen bleiben kann, sondern diese negiren muß, und hiedurch jenen Gedanken vom Seyn durch sich setzt, der zunächst eben so real ist wie der Ichgedanke, der aber zugleich diesem Gedanken von nun an eine Sicherheit zu seiner frühern Gewißheit spendet, die er zuvor nicht hatte, und deßhalb Anspruch auf eine Gewißheit macht, welche die des Ichgedankens transscendirt.

Und nur die Ahnung von dieser Gedankenwelt ist als der Wurm anzusehen, der in jedem Begriffssysteme gefangen liegt, und der nicht ruht, bis er jenen Körper nagend durchbrochen, und nun über die alte Gedankenwelt der Natur frei sich erhebt, und zwar ohne Rachegedanken gegen diese als seine Amme zu hegen, die ihn als ihren Herrn anerkennt.

Dieselbe Ahnung ist's ferner, die dem Zweifel an der Möglichkeit: Durch Begriffe das, was ist, zu erkennen, zu Grunde liegt; aber eben deßhalb diesen keineswegs zum geschwornen Feinde aller Ueberzeugung machen kann. Jener Zweifel an der Vollkommenheit des Begriffs ist vielmehr die halbe Bürgschaft der höhern Ueberzeugung, die nicht in dem Begriffe liegen kann, in welchem wohl die Natur ihre Ueberzeugung, als Fortschritt ihrer Zeugung feiert, aber nicht der Geist, der die seinige in dem Gedanken von Gott gewinnt, womit er über sich selber als den Realgrund hinaus und in den Urgrund hinübergreift.

Und wenn die Atomistik ihren Unterschied wie ihren Vorzug vor andern Philosophien (S. 513) darein setzt: daß sie gar nicht von allem Gegebenen abstrahire, um einen Anfang zu finden, und daß sie sich's nie habe einfallen lassen, zu beweisen: daß überhaupt Etwas

Digitized by Google

sey; so hat sie diesen Vorzug gerade jenem Wurme zu danken, ohne doch den ganzen Vorzug zu besitzen, weil sie die Wurzel desselben noch nicht besitzt. Denn von jenem Beweis kann sich nur jene Philosophie dispensiren, die da schon weiß, was sie in dem Satze: Cogito ergo sum, besitzt. Jede andere verfährt mit jener Dispense so oberflächlich, als der Begriff selber oberflächlicher Gedanke der Natur ist, wenn jene dem Allgemeinen als solchem eine Realität beilegt, ja ohne es zu wissen und ohne es zu wollen. Denn was kann allgemeiner seyn, als das Ueberhauptliche Etwas? Und was sollte demnach irrealer seyn, als Es selber — und doch wird ihm die Qualität des Realen als Ordensdecoration an den Hals geworfen.

Allerdings ist es nur zu wahr, was die Atomistik hinzusetzt, indem sie betheuert: „daß der Philosophie alles gegeben sey, und daß deßhalb diese als ihre erste Bedingung ansehen müsse: Sich über das Gegebene ganz klar zu werden.“ Allein unter den Gegebenen steht auch das Ich — nur nicht als ein Ueberhäuptliches Seyn; wohl aber als Behauptung aller Behauptung, d. h. als das Haupt, das die Krone aller Gedanken — den Gottesgedanken trägt.

Der Gedanke aber vom Real-Grunde — oder — von der Ur-Sache — ist die Idee. Diese Gedankenmacht des Geistes zur Großjährigkeit, und dadurch zur vollen Herrschaft im Reiche der Gedanken gediehen, ist der Idealismus im gesunden Zustande und darum auch im eigentlichen Sinne. In ihm allein liegt auch Recht und Vollmacht zur Versöhnung aller Gegensätze.

Doch bevor wir davon zu sprechen wagen dürfen, wollen wir die Versöhnung näher betrachten, die als bereits gegebene in der philosophischen Gegenwart dasteht.

---

b) Zweites Juste-milieu.

Wir sind nun bei jenem Systeme angelangt, von dem wir am Eingange sagten: es habe sich die Vermittlung jener höchsten Gegensätze in der Philosophie unserer Zeit zur Aufgabe gemacht, und welches unter dem Titel: Philosophie des Geistes oder Encyclopädie der gesammten Geisteslehre, Dr. Joseph Hillebrand zum Verfasser

Digitized by Google

hat. Unsere Aeußerung über die Tendenz dieses Werkes haben wir zwar nicht unmittelbar aus dem Munde des Verfassers genommen, der sich nur zu bescheiden und deßhalb unbestimmt über seine Leistung in der Vorrede ausspricht; wir glauben aber doch nicht: ihm mit jener bestimmteren Aussage zu nahe zu treten bei all' der Furcht, die er daselbst äußert: „daß jene Leser seiner Arbeit den Eclecticismus zum Pathen geben werden, die in ihr bald leibnitzischen Atomismus, bald spinozistischen (wo nicht gar hegel'schen) Pantheismus finden werden." Diesen entgegnet er nun: „Daß seine Arbeit nichts von alle dem sey; weil nur ein System im Leben und durch das Leben des organischen Gesammtsystems der — sich geschichtlich bestimmenden — Philosophie überhaupt."

Ihm soll vielmehr von unserer Seite sein billiger Anspruch: „als Philosoph geachtet zu werden, weil er die Philosophie selber achtete, wo und *wie* sie ihm auch erschienen," ganz unangetastet bleiben, sein Wunsch ganz in Erfüllung gehen.

Aber eben, weil er, nach seinem eigenen Geständnisse, „mit Allem und durch Alle gedacht, weil er gedacht hat, und kein Philosoph auf eigene Faust seyn mag, eben weil er Philosoph seyn möchte," so wird er doch wohl auch mit Hegel und Herbart gedacht haben; eben weil er nicht vorzugsweise und immer mit Leibnitz und Spinoza gedacht haben sollte.

Haben aber Jene nicht etwa bloß in ihm, sondern auch er selber in und durch beide gedacht; so steht seine Arbeit als Product jener Wechseldurchdringung ohne Weiteres *innerhalb* der Marksteine, welche auf dem Erdgloben des Gedankens sich als *Säulen des Hercules*, aus der Ferne ausnehmen; ja sie steht in der Beziehung auf fortschreitende Bewegung, auch *über* denselben als Gegensätzen in der Gegenwart. Ob aber jene Stellung *zwischen* beiden, auch eine Stellung *in* der *gerechten Mitte* sey — und — Ob diese endlich auch die *rechte Vermittlung* jener speculativen Extreme leiste; das sind andere Fragen — zu deren Beantwortung unsere Bemerkungen zu den Grundansichten des Verfassers Beiträge liefern mögen.

Und da er in der Vorrede zugleich gesteht: daß selbst die Polemik, möge sie auch noch so scharf seyn, die Sache selber, d. h. den *Gedanken* achten müsse; so können wir uns von seiner Seite nur wünschen: daß er den Gedanken in jenen Bemerkungen eben so beachten möge, wie wir den Gedanken in seiner Arbeit zu achten nie vernachlässigen werden.

Digitized by Google

Und nun zur Sache, die hier unstreitig abermal die Ontologie des Geistes ist.

In der Einleitung dazu, heißt es schon:

1. Auf das Wesen des Geistes ist die philosophische Wissenschaft gerichtet. Jenes kann nicht aus bloßer Erfahrungskunde erkennbar, sondern muß aus dem nothwendigen Grundbegriffe des Seyns und Daseyns ableitbar seyn. Und warum?

a) Sinnliche Anschauung hat nur den Werth des Zufälligen. Zur Gewißheit (zum reinen Begriffe) komme jene nur durch reines Denken.

b) Dieses aber entscheidet über das Seyn — weil es den Begriff des Seyns zu seinem nothwendigen Inhalte, d. h. zur eigenen Wirklichkeit hat. In das Gebiet des Seyns fällt zugleich das des Geistes. Jenes aber ist in sich wesentlich Eins, im Allgemeinen identisch. Kurz: Reines Denken ist absolute Sichselbstsetzung des Seyns oder dessen apodictische Selbstaffirmation, folglich ist der absolute Urgedanke = die logische Identität des reinen Denkens und des Realen — Oder — der nothwendige Gedanke ist da in der Gegenständlichkeit der Dinge.

2. Jene Ableitungen bilden also die ontologische Grundlage der Geisteslehre in drei Momenten zu Folge ihres natürlichen Fortschrittes, nämlich:

a) Seyn und Daseyn wird dargestellt in ursprünglicher Begriffsnothwendigkeit.

b) Daraus ergibt sich der etwaige Unterschied zwischen Geist und der Natur. Endlich aus beiden

c) die eigentliche Wesenheit und Wirklichkeit des Geistes.

So viel aus der Einleitung — die zugleich jenen Urgedanken in seinem Inhalte, als den archimedischen Punct aufstellt, ohne welchem alle Wissenschaft nichts als Idealismus und Scepticismus zu Tage fördern könne. Sie setzt freilich zugleich die weise Bemerkung hinzu: daß es bei jener Identität darauf ankomme: Ob und Wie diese, den Forderungen des Denkens gemäß, aufgefaßt werde.

Der Auctor selbst aber will sie in dem Sinne eines Kunstwerkes oder — einer prästabilirten Harmonie, und deßhalb als absolute subjectiv-objective Einheit — aufgefaßt wissen.

Und — allerdings kommt die Philosophie so wenig aus dem Idea-

Digitized by Google

lismus im schlechten Sinne des Wortes wie aus dem Scepticismus heraus; so lang sie den abstracten Formalismus nicht hinter sich hat, der dem Gedanken wie dem Seyn eine abgesonderte schlechte Wirthschaft, wenn auch mit doppelter Buchhaltung im Menschen anweist. Auch kann dieser Formalismus nur überwunden werden durch den Gedanken einer Identität des reinen Denkens und Seyns. Allein woher nimmt dieser Gedanke das Recht und die Macht: Mehr als alle früheren Gedanke zu seyn? Etwa aus den wesentlichen Forderungen des Denkens. Wodurch unterscheiden sich denn die wesentlichen von den unwesentlichen? Vielleicht wenn sie dem Begriffe eines Kunstwerkes entsprechen. Dieses aber hat zur nothwendigen Voraussetzung den Künstler, so wie die prästabilirte Harmonie den prädestinirenden Werkmeister. Und wer ist nun dieser und jener, wenn er mehr seyn soll als ein anthropomorphisches Product mehr unter den bereits zahllosen.

Ferner: Von welcher Art ist jene Identität? Oder gibt es etwa nur Eine, nämlich die absolute oder logische? Wenn jene Identität aber nichts anders ist, als absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven; so ist jene auch zugleich als eine absolute Einheit von sogenannt Idealen und Realen hinzunehmen.

Wie stimmt aber mit diesen Angaben die Behauptung zusammen: Daß das reine Denken den Begriff des Seyns zum nothwendigen Inhalte habe — oder — daß das Denken eine Selbstaffirmation des Seyns sey? lauter Behauptungen, die den subjectiven Gedanken keineswegs nothwendig an die Objectivität außer ihm anweisen, um eine Einheit und Harmonie des Seyns und Denkens zu realisiren. In jedem Falle aber — jene Einheit mag eine zwischen Aeußerem und Innern, oder eine bloß im Innern zwischen Seyn und Erscheinen seyn — geht der Gedanke absoluter Identität noch gar nicht nothwendig aus jenen Angaben hervor, wenn sich auch die Harmonie zwischen formalem Begriffe und realem Seyn, eine logische Identität im ungewöhnlichen Sinne noch nennen ließe.

Die Identität läßt also allerdings einen verschiedenen Sinn zu, und doch kann nur einer unter den Vielen gebraucht werden, wenn jene Identität als Urgedanke festgehalten werden soll.

So gibt es auch eine Identität, die ohne Anspruch auf Absolutheit im eigentlichen Sinne — und auf abstracten Logicismus zu machen, doch die Basis alles Wissens und seiner Gewißheit — und das ist der Ge-

Digitized by Google

danke des Geistes von ihm selber als Seyn, das in jenem Gedanken zunächst Sich selber als Geist bezeugt. Dieser Gedanke ist auch reines Denken und nichts weniger als sinnliche oder intellectuelle Anschauung, und doch bei aller Reinheit, empirisch zugleich. Er ist auch eine apodictische Selbstaffirmation — aber — ohne absolute Selbstsetzung oder Entgegensetzung zu seyn. Er entscheidet auch über das Seyn, insofern das Seyn, sich in sich selber scheidend, jenen Gedanken als Unterscheidung erst möglich macht, und auf diese Weise das Seyn der Gedanke selber, d. h. sich denkendes oder wissendes Seyn wird.

Dieser Gedanke hat auch das Seyn zum nothwendigen Inhalte — nicht aber den Begriff des Seyns, weil er selber kein Begriff ist, weil jenes Denken kein eigentlich begriffliches, sondern ideelles Denken ist. Der wirkliche, weil wirkende Geist fällt endlich ganz gewiß in das Gebiet des Seyns — folgt aber nun aus Beiden gleich nothwendig: daß jenes Gebiet, wesentlich Eines und im Allgemeinen identisch sey? Und doch, nur wenn dieser Grundsatz feststeht, kann die vermittelnde Metaphysik auf unbedingten Beifall rechnen für ihre Behauptung: daß das Wesen des Geistes nicht aus bloßer Erfahrung erkennbar, sondern mit Gewißheit allein ableitbar sey, aus dem Grundbegriffe des Seyns und Daseyns. — Wir wollen nun dem Beweise in der Darstellung jener drei Momente der Grundlage der Geisteslehre aufmerksam entgegen gehen.

Uebersicht
des Inhalts des ersten Abschnittes,

welche die Darstellung der ursprünglichen Begriffsnothwendigkeit vom Seyn und Daseyn enthält. Daher

A) Feststellung des Grundbegriffs vom Seyn und Daseyn — und zwar durch reines Denken, in welchem nothwendig das Seyn liegt, und deßhalb auch des Seyns wesenhaften Begriff zur Erkenntniß bringen kann, indem es seine eigene Wirklichkeit geltend macht, und auf diese Weise sich gegenüber das Seyn (sowohl an ihm als außer ihm) als nothwendigen Anfang stellt.

1. a) Grundwesen des Seyns ist: absolute Positivität.

Digitized by Google

Das reine Denken, anerkennt nur ein schlechthin Positives. Dieses wesenhafte alleinige Seyn, ist sowohl die Verbindung als Gleichsetzung der zwei Momente des Allgemeinen und Besondern (d. h. des Einen und Vielen), und zwar jenes Beide aus dem Gesichtspuncte der absoluten Positivität in ihrer Vollziehung (Realisirung).

b) Der wahre Begriff des Seyns ist daher zugleich: Unendliche Reihe substantieller Dinge; also — nicht absolute Indifferenz mit Unterschieden, die keine sind.

c) Seyn ist also wesentlich Daseyn und nur dieses, folglich — Daseyn wesenhafter Dinge (d. h. unendliche Positivität in ursprünglich nothwendigen, unendlich vielen substantiellen Positivitäten).

2. Daseyn besteht aus ursprünglichen Substanzen, die ihrerseits ewig sind.

Denken (in realer Bedeutung als Daseyn) ist eben der subjective Bestimmungsprozeß des objectiven Seyns. Wie so? Weil das Denken den nothwendigen Begriff des Seyns gestaltet — mit andern Worten — weil das Denken die Bestimmungen des Seyns (wie sie diesem eigen sind) im unendlichen Fortschritte zum Bewußtseyn bringt.

B) Hauptfolgen (aus jenen Grundbegriffen).

1. Nothwendigkeit des Stufenunterschiedes und der Stufengegenseitigkeit.

Diese doppelte Nothwendigkeit beruht einerseits auf der Verschiedenheit der Substanzen selber, die ohne reale Bedeutung bliebe ohne Stufenunterschied; anderseits auf der Einheit aller Substanzen im Seyn, denn es wäre keine Einheit in der Dinge Vielheit, ohne Haltung, ohne immanentes Band denkbar.

Dieses immanente Band aber ist die gegenseitige Forderung und Bejahung der Dinge als positiver Realitäten, und es beruht in dem ewigen Systeme derselben, das so wenig geworden ist, als das Seyn selbst.

Das Princip dieses doppelten Stufenverhältnisses ist also das Princip des Daseyns selber, d. h. es ist die Aufhebung der reinen Selbstständigkeit der Vielen in der vollkommenen Einheit, aus dem Gesichtspuncte der Vollziehung der absoluten Positivität.

In der höchsten Substanz ist nämlich die vollkommene Ausgleichung des Vielen, der reinste Ausdruck des daseynlichen Begriffs. Durch

Digitized by Google

jene sind alle Substanzen untergeordnet, ohne diese aufzuheben (zu vernichten).

2. Der Zweckbegriff in aprioriſcher (objectiv-realer) Bedeutung, d. h. das teleologiſche Moment gehört zur Weſenheit der Dinge. Jener iſt ein dreifacher (nach den verſchiedenen Geſichtspuncten für die Anſchauung der Zweckmäßigkeit), und zwar:

a) als Selbſtzweck — als individueller Zweck in der einzelnen Beſtimmung eines Dinges: ein Seyendes zu ſeyn, d. h. in ſich die Allgemeinheit zu ſetzen;

b) als Zweckbeziehung — als objectiver Zweck in gegenſeitiger Vorausſetzung aller Subſtanzen, um zu ſeyn;

c) als Endzweck — als abſoluter Zweck in der allgemeinen Beſtimmung aller Dinge: In ihrer Einheit das Abſolute zu vollziehen.

Alle drei Zwecke ſind identiſch, aus dem Standpuncte der allgemeinen daſeynlichen Weſenheit. Im Endzwecke iſt Alles nur darum: damit eine unendliche reale Vollkommenheit ſey, die als höchſte Subſtanz das Göttliche zu nennen iſt.

3. Deutung der Kategorien, und zwar:

a) des Endlichen und Unendlichen. — Beides ſind keine realen Gegenſätze, ſondern innere Einheit;

b) des Zufälligen und Nothwendigen. — Der ſpeculative Begriff des Daſeyns ſchlüßt Beides, in abſoluter Gegenüberſtellung, von ſich aus;

c) des Möglichen und Wirklichen. In der Weſenheit des Daſeyns beſteht der Unterſchied nicht, weil beide ſich ausgleichen in der Nothwendigkeit. Denn — was iſt — iſt im Wirken wirklich — und was im Wirken iſt, iſt auch nothwendig; denn jede Subſtanz iſt gleich ihrem Selbſtthun, worin ſie eben ihre Weſenheit hat. Subſtanz weſet im Selbſtthun.

So viel als Ausbeute des reinen Denkens — als deſſen erſter Selbſterweis der ontologiſche Urſatz aufgeſtellt wird: das Seyn iſt — Nichtſeyn kann nicht ſeyn; als zweiter aber: das logiſche Princip der Identität.

Digitized by Google

Die denkende Wirklichkeit besteht daher eben nur in der Bejahung jener Identität des Einen und Vielen als des Allgemeinen und Besondern. Daher endlich der absolute Urgedanke, seinem Inhalte nach, nichts anderes ist, als die Identität des reinen Denkens und des realen Seyns, d. h. des nothwendigen Gedankens in der Gegenständlichkeit der Dinge.

Wir haben bereits in der Schlußbemerkung zur Einleitung dem Verfasser das Zugeständniß gemacht: daß das Wesen des Geistes mit Gewißheit nur mittelst Ableitung aus dem Grundbegriffe des Seyns und Daseyns erkennbar sey — jedoch unter der Bedingung: wenn zuvor erwiesen, daß das Gebiet des Seyns (unter dem auch der wirkliche Geist steht) wesentlich Eines und im Allgemeinen identisch sey.

Wie ist nun diese Beweisführung ausgefallen?

Sie beruht auf dem Grundgedanken von der Vollziehung (Realisirung) absoluter Positivität. Das Resultat dieser aber ist: die Verbindung und Identität zugleich des Einen als Allgemeinen mit den Vielen als Besondern. Jener Grundgedanke selber soll ein Postulat des reinen Denkens seyn, als des Begriffs des Seyns. Aber jenes Postulat scheint uns kein unmittelbares zu seyn; weil das Denken zunächst nur ein schlechthin Positives fordert (das aber, wie außer ihm, so auch in ihm selber, dem Denken gegenüber steht, wie wir gehört). Kann aber dieses Letztere geradezu als einerlei mit dem, was absolute Positivität genannt wird, hingenommen werden? Wir müssen dies verneinen.

Was das Denken schlechthin fordert, davon haben wir geredet, als vom Scheinen und Erscheinen die Rede war. Im Scheine schon, hieß es, desto mehr im Erscheinen, liegt das Seyn; Denken aber als der Begriff des Seyns ist schon Erscheinung desselben. Die nothwendige unumgängliche Voraussetzung für das Denken und von dem Denken ist also nicht zu confundiren mit dem Inhalte jener Voraussetzung. Das Schlechtweg im Acte der Forderung macht noch nicht das Geforderte als Vorausgesetztes zu einem Schlechtweg Gegebenen, d. h. zu einem Gesetzten ohne alle weitere Voraussetzung — zu einem Voraussetzungs- und Relationslosen. Es kann vielmehr im Denkprozesse als Erscheinung etwas liegen, was das Denksubject gerade zum Gegentheile bemüssigt, nämlich: jenes Vorausgesetzte für's Denken abermal mit einer Voraussetzung, folglich als

Digitized by Google

Setzung eines Positiven ohne weitere Voraussetzung, d. h. als Setzung eines absolut Positiven oder positiven Absoluten zu denken.

Der Grundgedanke absoluter Positivität ist demnach wenigstens übereilt, wenn nicht erschlichen. Dazu kommt noch: daß mit der absoluten Positivität des schlechthin Positiven sich nicht zu vertragen scheint, die zwiefache Gegenüberstellung des Letztern als eines Seyns, nämlich sowohl außer als an dem Denken selber. — Doch lassen wir das einstweilen auf sich beruhen, da für Jetzt die Frage wichtiger ist: Wie steht es mit der Vollziehung der absoluten Positivität und ihrem Resultate, das sich in der Formel aufstellen läßt.

Absolute Positivität = { α. Einheit + Vielheit = (Einheit = Vielheit). ‖ ‖ ‖ ‖ β. Allgemeines + Besonderes = (Allgemeines = Besonderes).

Wenn das reine Denken nichts anderes ist als der reine Begriff selber, in welchem das Seyn sich selber bezeugt, dieses also in jenem seine Ueberzeugung gewinnt; so muß wohl den Momenten des reinen Begriffes ein reales Daseyn angewiesen werden, welches letztere aber deßhalb noch keineswegs als absolut identisch mit jenen festzuhalten ist, denn jene Momente sind formale, die mit den realen Momenten des Daseyns nicht zu identificiren sind, weil jene so gut wie diese erst die Totalität des Daseyns — der Erscheinung jenes Seyns constituiren, das eben nur im Begriffe — zum Bewußtseyn und in diesem zur Selbstvollendung gelangt.

Es besteht also wohl zwischen der formalen und realen Seite dieser Erscheinungswelt ein Parallelismus in gegenseitiger lebendiger Relation, oder eine prästabilirte Harmonie, aber nichts weniger als eine logisch-formale oder absolute Identität. Die relative Identität als Uebereinstimmung beider Seiten, gehört zwar einem und demselben Begriffsleben an, und könnte auch insofern logische Identität genannt werden; aber keineswegs in dem herkömmlichen formalen oder absoluten Sinne des Wortes.

Doch betrachten wir die Sache genauer:

Das Eine als Allgemeines soll nicht bloß verbunden, sondern sogar einerlei (identisch) seyn mit dem Vielen als Besonderem. Wird aber das Eine verbunden gedacht mit den Vielen; so kann jene Einheit nur eine formale seyn als Inbegriff der Vielen — gleichviel — ob dieser Complex ein bloß collectiver oder zugleich ein systematischer und organischer sey.

Digitized by Google

Soll nun zugleich das Eine als identisch mit den Vielen gedacht werden; so kann das nur noch dadurch geschehen: daß die formale Einheit in ein reales Eins übersetzt wird, das dann zugleich als der reale Repräsentant jener formalen Einheit und Ordnung zu behandeln wäre *).

Aber selbst in diesem Falle ist dieses Eine nicht einmal logisch identisch mit dem Allgemeinen, geschweige identisch mit den Vielen neben und unter ihm, die eben so wenig als logisch identische mit dem Besondern zu fassen sind. Das Reale Eins wäre nur dann zugleich ein Real-Allgemeines, wenn jenes sich selber zu den Vielen durch Besonderungsacte gemacht hätte, d. h. wenn jenes in diese übergegangen wäre, um durch diese endlich in den Gedanken von ihm als dem Einen in Vielen einzugehen. In diesem Falle gebe es allerdings objectiv ein Real-Allgemeines, ohne weil vor dem subjectiven Gedanken desselben, und es könnte anderseits dieser Gedanke in irgend einem Individuum unter den Vielen (als Besonderungen des Einen) bereits eingetreten seyn — ohne daß jener Gedanke erkannt, d. h. vom Denksubjecte als Träger des formal Allgemeinen auf das real Allgemeine zurückbezogen und diesem als Eigenthum vindicirt würde.

Durch derlei Besonderungen ist das Seyn freilich Daseyn, und wie wir gehört, nur Daseyn — aber nicht zu vergessen ist darin das Werden. Das Seyn ist nur Daseyn — denn es ist dazu geworden, hat sich selber dazu gemacht. Das Eine Reale ist nun ein Vieles Reale; ja jenes ist nur noch in diesem und so das Gemeinsame in Allen (so Viele es ihrer immer geben mag), kurz: es ist das Real-Allgemeine vor und ohne dem Gedanken von diesem, zu dem sich nun zugleich das Formal-Allgemeine als sein Gedanke als Contrefait und Spiegelbild gesellt. In dieser Stellung steht das Formale auch zugleich über dem real Allgemeinen, insofern das Seyn im Gedanken sich vollendet, und alles Ende über dem Anfange, wenn es in diesen mittelst Beziehung auf Zusammenfassung mit ihm zurückgegangen, zu stehen kommt.

Allein — von den Besonderungsacten des Real-Allgemeinen — vom Werden überhaupt, will der Verfasser nichts wissen. „Seyn ist reale Ewigkeit," heißt es S. 14, „weil Seyn ist, ist's ohne Anfang und Ende," und S. 26. — „Was Substanz ist, ist in sich real, kann

*) S. 279 wurde es die höchste Substanz — das Göttliche genannt.

Digitized by Google

nie ein Anderes werden, kann nie aus Anderm entstehen — denn Seyn kann nicht werden. Entstehen und Vergehen — Zeugung und Tod — beides sind nur regelmäßige Weisen allmähliger Anschauung eines ursprünglich fertigen, substantiell bestimmten Wesengebietes." — Er kann demnach auch nichts hören wollen von der Bedeutung des reinen Denkens, des Formal-Allgemeinen, als Ueberzeugung des Real-Allgemeinen, die es aus seinen Zeugungen gewinnt. Das reine Denken in seiner Wirklichkeit gilt ihm nur als der bloß subjective Bestimmungsprozeß des objectiven Seyns. Denn — „wie die Bestimmungen des Seyns diesem in objectiv-realer Beziehung eigen sind; so sollen jene im Denken, d. h. in subjectiver Beziehung zu gewußten (formalen) Bestimmungen werden, und zwar in unendlichem Fortschritte, da jene objectiven Bestimmungen selber in unendlicher Reihenfolge und als ewige zugleich gegeben sind." Indessen — wenn ihm auch jene Bedeutung fremd geblieben; so hat er doch den Inhalt des reinen Gedankens als den Begriff des Seyns anerkannt.

Aus Allem erklärt sich nun: Wie die Momente des logischen Begriffs, als solche schon, nicht bloß hypostasirt oder realisirt, sondern auch in derselben Ordnung, wie sie im abstracten Denken gegeben, systemisirt von ihm aufgestellt werden konnten. So ist das Moment des Formal-Allgemeinsten die letzte und höchste Abstraction im Denkprozesse — und in der (besprochenen) Ontologie finden wir es wieder als die höchste Substanz unter dem Namen des Göttlichen, der alle andern Substanzen bloß untergeordnet sind.

Ferner — wie im logischen Schematismus die Momente des Allgemeinen und Besondern einander gegenseitig bedingen und Keines von Beiden ohne den Uebrigen gedacht werden kann; so dürfen in jener Ontologie die untergeordneten Substanzen keineswegs unter der Kategorie der Causalität, d. h. der Genesis und Dependenz ihres Seyns aus dem Daseyn der göttlichen Substanz gedacht werden. Und wie endlich zwischen dem Momente der reinsten Allgemeinheit und dem der concretesten Besonderung in der unmittelbaren Vorstellung von den zahllos Individuellen, die Stufen-Unterschiede des Besondern als des Minder-Allgemeinen liegen; so auch in jener Ontologie. Aber nicht bloß (und zwar in verkehrter Weise) hypostasirt finden wir die Momente des reinen Begriffes; sondern auch verabsolutirt, und zwar einerseits schon durch den Begriff der Ewigkeit, anderseits aber durch den Begriff der Unendlich-

Digitized by Google

keit, sowohl für den Durchmesser und die Basis der Begriffspyramide, als für ihre Höhe und Axe.

Daß jener Begriff nur der einer schlechten Unendlichkeit ist, und hiemit die absolute Positivität selber eine schlechte, weil sie es in ihrer Selbstvollziehung, in ihrem Pyramidalleben auf keiner Seite und in keiner Richtung zur Vollendung im Abschlusse, und deßhalb auch zu keiner Vollkommenheit und Absolutheit bringt, liegt am Tage.

Oder sollte das zu Tage liegen eben nur für die oberflächliche Betrachtung seyn, für die tiefere Beschauung aber die Unendlichkeit doch die echte seyn, weil doch gesagt worden ist: „daß Endliches und Unendliches keine realen Gegensätze, wohl aber innere Einheit seyen?"

Wäre nun diese zugleich als absolute, weil abgeschlossene Einheit zu denken; so fiele die schlechte Unendlichkeit freilich bloß auf die Seite des subjectiven Denkens, insofern dieses nämlich nie ans Ende kommt, in der Aufgabe: die factischen Bestimmungen des Seyns in gewußte zu übersetzen, und deßhalb den unendlichen Fortschritt in Anspruch nehmen muß. Uebrigens kann auch dem Philosophen, der sich bloß auf den reinen Begriff versteht, sehr leicht das malheure zustoßen: diese schlechte Unendlichkeit, als Mitgift der Endlichkeit im subjectiven Denken, ebenfalls zu hypostasiren, und diese sodann als absolute anzustaunen; bis ihm der Widerspruch zwischen Absolutheit und Unvollendung in die Augen springt; vorausgesetzt, daß er sich nicht abermal von dem bekannten Schlechtweg vom rechten Wege abbringen läßt, weil er sich allerdings auch eine Unvollendung, abstract als solche, d. h. schlechthin denken kann. So viel über die Beweisführung des aufgestellten Satzes: daß das Gebiet des Seyns, in sich wesentlich Eins und im Allgemeinen Identisch sey, aufgestellt zur Ehrenrettung der Erkennbarkeit des Geistes und seines Wesens aus dem Grundbegriffe des Seyns und Daseyns.

Wir können jene nicht als gelungen, noch weniger als schlagend ansehen — selbst in der Voraussetzung: daß alles Denken nichts als Begriff sey. In diesem Falle müßten die formalen Begriffsmomente wohl in gewisser Weise hypostasirt, aber sie müßten nicht verabsolutirt werden, am wenigsten in verkehrter Ordnung, wie dies der Fall ist: wenn die Momente des ausgebildeten fertigen Begriffes zum absoluten Anfange alles Seyns und Denkens erhoben werden.

Die wesentliche Einheit alles Seyns kann in Folge je-

Digitized by Google

nes Beweises nichts anders sagen wollen, als dies: daß alle einzelnen Substanzen in dem Weltsysteme in der Angewiesenheit ihres Thuns auf sich selber und in der Abgeschlossenheit desselben übereinkommen. Denn „die Substanz *weset* ja nur im Selbstthun, und *Grundwesen* des Seyns ist ja die absolute Positivität selber."

Und mit der *Identität alles Seyns im Allgemeinen* kann nichts anders bezeichnet werden, als das ewige System selber, das eines und dasselbe ist und bleibt, und in welchem jede einzelne Substanz ein integrirendes Theilganze und als dieses so nothwendig ist, wie alle andern sowohl zusammen als einzeln genommen. In dieser Bedeutung aber kann wie die *Einheit* so die *Identität* nichts über die *qualitative* Verschiedenheit jeder einzelnen Substanz aussagen.

Aus dem objectiv-realisirten Begriffsmomente der Vielheit als Mannigfaltigkeit folgte zwar der Stufen Gegenseitigkeit und Unterschied, aber selbst daraus hat sich noch nichts für unsere Erkenntniß ergeben in Bezug auf das Wesen *Jener* unter den Substanzen, die *Geist* heißt und wesentlich Geist ist. Gesetzt aber: jene Einheit und Identität wären etwas Edleres, ein wahrhaft *immanentes Band*, wie sich wohl diese Ontologie ausdrückt; so könnten Beide für die Erkenntniß des Geistes, doch die *Erfahrung* nicht hintansetzen, schon aus dem einfachen Grunde: weil die Momente des Allgemeinen und des Besondern sich *gegenseitig voraussetzen*, wovon jenes dem *reinen* Begriffe eben so, wie dieses der *Erfahrung* anheimfällt.

Ob nun die *Fortsetzung* glücklicher ausfallen wird: das Wesen des Geistes in seiner Wahrheit und Gewißheit, aus bloß abstracten Grundbegriffen (weil mit beibehaltener Hintansetzung der Erfahrung in ihrer vermeintlichen Zufälligkeit und Ungewißheit) abzuleiten, darüber belehrt uns zunächst der zweite Abschnitt unter der Aufschrift:

Natur und Geist.

Die Begriffe von Beiden sind zwei Grundbegriffe (Kategorien), unter denen das Daseyn (in *näherer Bestimmtheit*) gesetzt werden muß. Wie entstehen nun jene (im reinen Denken)?

Die Antwort ergibt sich in folgenden Momenten:

1. Denken (als reines = allgemeines) ist Idee — folglich Denken als Idee, *bewußte* Setzung des Seyns.
2. Der Urbegriff der Idee (als reinen Denkens) ist *Begriff* des Seyns.

Digitized by Google

3. Bethätigung der Idee ist { einerseits ein Sichselbstsetzen = Selbstbejahung / + / anderseits ein Sich als Object setzen = Selbstobjectivirung.

4. Mittel dazu ist: die unmittelbare Objectivität des Seyns.

5. Resultat hievon ist: die Idee als des Seyns Selbstbejahung als Subjectivität.

6. In jener reinen, absoluten, objectiven Unmittelbarkeit des Seyns besteht eben so das Wesen der Natur; wie in der Subjectivität des Seyns — das Wesen des Geistes.

Diese Momente können zugleich als Einleitung zu den weitern Bestimmungen beider Wesenheiten angesehen werden.

Bevor wir zu diesen übergehen, werden einige Bemerkungen über die Einleitung nicht zur Unzeit kommen.

Wie kann der Urbegriff der Idee als Begriff des Seyns angegeben werden; da ja die Idee als reines Denken in diesem schon den Begriff des Seyns ohnehin zum Inhalte haben muß. Der Urbegriff der Idee als des Seynsbegriffes müßte vielmehr als der Begriff vom Begriffe des Seyns aufgestellt werden — da mit den Worten: Urbegriff als Idee (als Seyns-Begriff) nicht dasselbe bezeichnet werden kann, was mit den Worten Urbegriff der Idee (des Seyns-Begriffes) — denn so wie das Wort Begriff des Seyns, nicht schlechthin dasselbe was das Wort Seyn bezeichnet; so kann auch das Wort Urbegriff der Idee (des Begriffes) nicht als tautologisch mit dem Worte Idee (Begriff des Seyns) hingenommen werden.

Und diese Genauigkeit in der Unterscheidung der Bezeichnungen ist keine bloße Wortklauberei; denn sie ist von bedeutender Consequenz. Da das Wesen des Geistes in die Subjectivität gesetzt wird, diese aber, als gleichbedeutend mit dem Urbegriffe der Idee, zugleich als Begriff vom Begriffe festgehalten wird; so wirft diese Bestimmung ein ganz anderes Licht auf das Wesen des Geistes, als wenn dieses in den bloßen Begriff des Seyns verlegt wird; ganz besonders aber, wenn sich darthun ließe: daß der Begriff nie sich selber transscendiren, daß er es nie zum Begriffe von Ihm selber bringen könne; daß jener Transscendenz also nie dasselbe reale Princip consequent vindicirt werden dürfe, was dem Begriffe als solchem vindicirt worden ist.

Dazu kommt noch: daß von einer Bethätigung der Idee gesprochen wird. Hier muß nun unter jener Voraussetzung — abermal ge-

Digitized by Google

fragt werden: Ob dieſe Bethätigung als coincident mit dem Urbegriffe der Idee (als des Seynsbegriffes) zu nehmen ſey? — mit andern Worten: Ob der Urbegriff das Product aus jener Bethätigung ſelber ſey.

Iſt jener dieſes Product; ſo iſt jener zugleich der Begriff vom Begriffe, wenn dabei vorausgeſetzt wird: daß der Urbegriff der Idee nicht dasſelbe ausdrücken ſoll, was ſchon mit dem Worte: Begriff des Seyns (reines Denken oder reiner Begriff) bezeichnet worden (nämlich: ein Seyn, das nicht bloß iſt, ſondern auch weiß: daß es iſt, d. h. wiſſendes, bewußtes Seyn, Daſeyn iſt), folglich etwas anderes und höheres, und zwar dies: daß ein bereits wiſſendes (denkendes) Seyn ſich als ſolches abermal denkt und weiß.

Drückt er aber dasſelbe aus; ſo iſt Bethätigung ſo viel wie Urbegriff der Idee, und dieſer Urbegriff ſo viel als der Inhalt des reinen Denkens, dieſer ſo viel als Begriff und factiſches Denken, d. h. der Begriff nichts anders als Bethätigung des Seyns. Auf eine andere Schwierigkeit führt uns der Ausdruck Mittel (der Selbſtbejahung). Jenes ſoll in der unmittelbaren Objectivität des Seyns gegeben ſeyn.

Iſt jenes Mittel ein nothwendiges (d. h. unumgehbar vom Seyn für ſeine Selbſtbejahung); wie ſtimmt ſodann dieſer Umſtand mit dem Selbſtthun der Subſtanz zuſammen (das im Geiſte — wie wir ſpäter hören — nicht bloß ein Selbſtbeſtimmen, ſondern ſogar ein Selbſterheben [transſcendiren] ſeyn ſoll). Wie ſtimmt mit dieſem Selbſtthun und Selbſtbeſtimmen die Vermittelung der Selbſtobjectivirung, und zwar auf dem Grunde der äußern unmittelbaren Objectivität des Seyns (welche die Natur ſelber iſt) zuſammen? ?

Iſt aber jenes Selbſtbeſtimmen oder Selbſtbejahen nur ein vermitteltes durch die äußere Objectivität; ſo iſt auch in der Selbſtbethätigung der Idee, das Moment der Selbſtbejahung (Subjectivität) nur der Reflex und das Echo von dieſer Objectivität, folglich das Moment der (gerühmten) Selbſtobjectivirung abermal nur jener Reflex — jetzt aber auf ſeinen nächſten Ausgang zurückbezogen.

Wenn die Objectivität einerſeits, wie es heißt, das reine Denken indirecte (außer ihr) affirmirt, eben weil jene das Letztere directe (an ſich) negirt, mithin dieſe Negativität an der Objectivität eine für das Denken iſt; ſo iſt anderſeits das Denken allerdings eben ſo eine indirecte Affirmation jener Objectivität und zwar ebenfalls mittelſt directer Negation derſelben, wie es zugleich eine directe Affirmation des Denkens ſelber iſt.

Digitized by Google

Aber diese Selbstaffirmation ist doch nur insofern eine directe, als sie dirigirt — bezogen wird auf jene Objectivität, die für das Denken, so wie vice versa das Denken für jene da ist.

Allein daraus erhellet noch keine Affirmation jenes Seyns als eines Objectiven, welches das Denken an ihm selber, als einen Gegensatz haben soll. Diese höhere Art Selbstaffirmation müßte einer Subjectivität in ihrer ausschlüßlichen Relation auf die unmittelbare Objectivität (von der jene eben vermittelt ist) schlechthin abgesprochen werden. Es läßt sich wohl sagen: daß insofern jene besprochene Objectivität eine Seite im Daseyn des Seyns ist; so auch jene Affirmation ebenfalls eine, wenigstens mittelbare des Seyns selber sey. Aber wir dürfen hiebei nicht vergessen: was dieses Seyn in dieser Ontologie eigentlich bedeute? Keineswegs den Einen realen Grund, der in der Subjectivität wie in der Objectivität sein Daseyn besitzt.

Sind aber Beide nicht die zwei gegenseitigen Daseynsformen, d. h. Erscheinungsweisen Eines und desselben Seyns; so müssen jene eben so unter einander wie von jenem Dritten (das gar nicht ist) als unabhängig gedacht werden. Es heißt freilich: Daseyn (als Subjectivität und Objectivität) ist Selbstbestimmung des Seyns. Es heißt aber zugleich: Seyn ist Daseyn und nur dieses (folglich außer diesem Nichtseyend). Jene Selbstbestimmung ist also nur ein leeres Gedankending, weil ohne realem Grunde, der sich als Seyn zum Daseyn selbst bestimmte, mithin das Seyn selber nur das formal Allgemeine von den zwei Sphären des Daseyns, und überdies in abstracter Fassung.

Wird aber von diesen zwei Sphären des Daseyns, jede für sich abermal abstract festgehalten, und auf diese Weise zugleich von ihrer gegebenen Beziehung auf einander momentan abgesehen; so führt dieser Gedanke — wenn er abermal vollzogen, d. h. realisirt oder hypostasirt wird — unstreitig zu zwei an sich selbstständigen Sphären des Daseyns und zwar mit ihrer aprioriſchen Bestimmung zu gegenseitiger Relation, weil in der Abstraction nur die aposteriorische Relation negirt, nicht aber all' und jeder Gedanke an Relativität ausgeschlossen wird. Wenn wir nun den bisherigen Inhalt des zweiten Abschnittes mit unserer Hauptangelegenheit am Schlusse des ersten vergleichen; so haben wir allerdings einen neuen Aufschluß über die „absolute Identität alles Seyns im Allgemeinen"

Digitized by Google

erhalten: „Alle rein objective Realität, heißt es, setzt die Idealität voraus, wie diese jene voraussetzt. Die Idee entspringt so wenig aus den ideelosen Objecten des Seyns, wie diese aus der Idee. Subjective Idee und objectives Seyn sind daher Correlata. Auf dieser Correlation beruht ihre Identität, als eine des Subjectiven und Objectiven. Das Seyn hat also an ihm selber, jene zwei absoluten und ewigen Voraussetzungen; folglich muß auch von der Idee jener Unterschied selbst gesetzt und anerkannt werden."

Aber wir müssen jetzt noch wie zuvor hinzusetzen: daß solche Identität keine eigentlich absolute zu nennen ist, wohl aber die eigentlich verabsolutirte, logische Idee in der formalen Identität (Relativität) ihrer Momente, insofern als die zwei Momente des begrifflichen Denkens (das subjective und objective) in ihrer nothwendig gegenseitigen Relation so behandelt worden sind: als sey außer jenem Denken ein anderer Denkprozeß schlechterdings unmöglich *). Eben deßhalb müssen wir auch jene Identität als unfähig erklären: das Wesen des Geistes mittelst Ableitung zu bestimmen.

Was aber die letzte Forderung an die Idee betrifft: jene Unterschiede selbstzusetzen, weil das Seyn an ihm selber jene als Voraussetzungen hat; so müssen wir hinzusetzen: daß solche Sprache nur jene Weltansicht ohne Anmassung führen könne, die jenen Unterschieden ein gemeinschaftliches Realprincip denkend voraussetzt; sey es nun: daß in derselben Ansicht dieses Princip in jene Correlata gleichzeitig auseinander gefahren; oder — daß es in der Objectivität zwar in sein reines Gegentheil zuerst umgeschlagen gedacht wird, zu dem Zwecke

*) Und doch sollte schon die psychologische Thatsache: der Begriff vom Begriffe — zur Voraussetzung eines andern Vorganges im Denkgeiste, und zur Aufsuchung desselben und seines Principes nöthigen. Dagegen hält man sich lieber an die Voraussetzung ohne alle Untersuchung: daß der Begriff ohneweiters von ihm selber den Begriff zu gewinnen, aprioriſch befähigt seyn müsse. Solcher aprioristischer Schwindel straft das alte Sprichwort freilich Lügen: daß kein Gelehrter vom Himmel falle, höchstens läßt er die Empirie noch für jene etwas gelten, die das Unglück gehabt: Mit dem Kopfe voraus auf die Erde, von Oben herabgefallen zu seyn, er allein ist dagegen in seinen Vertretern, wie die Katzen, aus gleicher Höhe ursprünglich auf der **planta pedis** zu stehen gekommen.

Digitized by Google

aber: um in der spätern Subjectivität, die Idee von ihm selber — als reinen Begriff zu gewinnen. Denn jener Ansicht allein gilt das Seyn mehr, als leere Abstraction, selbst wenn sie dieses mit der Bestimmung denkt: Daseyn und nur Daseyn zu werden, nicht aber zu seyn.

Nach dieser nothwendigen Unterbrechung der Mittheilungen ex contextu gehen wir auf diese zurück*). Auf die Genesis der beiden Begriffe von Geist und Natur folgt die genauere Bestimmung derselben und zwar vor allem (S. 41 im Contexte) die

der Natur.

Sie hat zunächst ihr Wesen darin: das Seyn mit der Bestimmung bloßes Object zu seyn — oder — in der reinen, absoluten, objectiven Unmittelbarkeit des Seyns.

Unmittelbare Folge hievon ist: daß die allgemeine Substantialität der Naturdinge in der Selbstbehauptung ihrer Objectivität besteht, und hiemit in der Unmöglichkeit ihres Ueberganges in die Bestimmung der Subjectivität. Natur wird kein Geist.

Momente ihrer Qualität werden ferner angegeben:

1. Unendlichkeit der Natur (wie das Seyn überhaupt, das sie ist — in der Form der Objectivität).

   Ihre Unendlichkeit ist die nothwendige Bedingung der unendlichen Subjectivität und ihrer Wesenheit.

2. Einheit in ihren substantiellen Dingen. Denn die Grundbestimmung des Seyns, zu concreter Bestimmtheit, hat auch die Natur darzustellen.

3. Unveränderlichkeit der Natur in ihrer substantiellen Wesenheit (wie das Daseyn überhaupt).

   Die natürlichen Substanzen (einfachen Urdinge) sind die wahren Elemente der sinnlichen Naturdinge. Daraus erklärt sich die ewige Dauer in der gesetzmäßigen Gleichförmigkeit der Natur, bei allem Wechsel.

4. System (immanentes) der Natur mit seinen Stufenverhältnissen der unendlich vielen objectiven Substanzen.

---

*) Siehe oben S. 286.

Digitized by Google

Ihre Bedeutung liegt in der absoluten ursprünglichen Voraussetzung derselben. Diese macht die Substanzen zu Vollziehungswesen des Seyns.

Ihr Princip ist theils wie die Einheit in unendlicher Vielheit so die Identität im Unterschiede der Dinge; theils aber auch der Fortschritt der substantiellen Bestimmtheit zu höherer Einheit.

Solche Stufen werden in der Natur — drei angegeben, nämlich:

a. Materialität
b. Körperlichkeit } entsprechend drei Hauptarten von Substanzen, nämlich den materiellen — deren Selbstthun Selbstsetzen ist.
c. Lebendigkeit

— körperlichen — — — Selbstbilden —
— lebendigen — ihr — ist Selbstbestimmen.

Jenen drei Stufen entsprechen in der Naturwissenschaft eben so viele Zweige, nämlich Mechanik, Chemie und Organik. Die Stufen und Formen im Gebiethe des Lebens können als System von Arten und Gattungen aufgefaßt werden. Jene hängen übrigens ab — theils von der Wesenheit der Stufen — theils von der Selbstbestimmungsmacht der Substanzen auf jeder der einzelnen Stufen.

Daraus erklärt sich sodann zweierlei: Wie mit dem Aufsteigen der Gattungen der Charakter der Lebendigkeit steigt; und Wie kein lebendiges Wesen dem Andern vollkommen gleich, aber auch nicht vollkommen ungleich ist; wie die Aehnlichkeit überhaupt nur der verschiedene Ausdruck des substantiellen Lebenstypus sey.

Das Selbstbestimmen der lebendigen Substanzen endlich erscheint als Selbsterhalten entsprechend der Selbstsetzung und räumlichen Bewegung der materiellen Substanzen.

— Selbstbewegen — der willkürlichen Bewegung (Selbstbildung) der körperlichen Substanzen.

— Selbstvernehmen ist sinnliche Thätigkeitsform, entsprechend der Selbstbestimmung. Diese macht zugleich den Uebergang zum dritten Abschnitte der Ontologie, der seiner Wichtigkeit halber in der Philosophie des Geistes selbst eine äußerliche Auszeichnung verdient, und der ausführlicher handelt vom

Digitized by Google

Wesen und Wirklichkeit des Geistes.

1. a. Im Allgemeinen wird Jenes aufgestellt als das subjective Seyn. Diese subjective Form aber des Seyns ist mit der objectiven Form zugleich zu denken, in dem rein gedachten Begriffe des Seyns. Mit andern Worten: Geist und Natur sind das Seyn in seinem wesenhaften Unterschiede und in seiner wesentlichen Einheit, d. h. der Geist ist absolute Subjectivität nur in Beziehung auf eine absolute (für sich bestehende) Objectivität und zwar in der Vollkommenheit der Letztern. Die höchste Stufe der Natur ist daher zugleich der ewige Anfang des Geistes.

b. Das Wesen der Subjectivität aber besteht in Selbsterfassen und Selbstsetzen des Seyns. Daseyn, sich selbst erfassend ist die Selbstmacht: Sich auf sich selbst zu beziehen und hierin seine eigene Wesenheit zu haben.

α. Folgen hieraus: Der Geist ist die Wahrheit der Natur — ohne das Realprincip der Letztern zu seyn und Wahrheit des Seyns zu seyn, und Wahrheit des Seyns zu seyn ist des Geistes besondere Wesenheit.

β. Bedingung der wirklichen Subjectivität ist: einerseits die wesentliche Substantialität des Geistes, ohne welche er nur eine der Natur eigene Bestimmung wäre; anderseits: die Form substantieller Vielheit. Das Geistige hat sein Daseyn nur in Geistern.

c. Nach diesen Grundgedanken von der Subjectivität wird nun die Qualität des Geistes genauer bestimmt. Sie ist die Freiheit des Geistes als Selbsterhebung über die Natur, worin zugleich sein Grundunterschied von dieser liegt.

α. Wesen der Freiheit ist: Weder Attribut des Geistes,
Noch willkürliche Bestimmungsthätigkeit,
Noch Vernichtungsmacht der Natur,
Wohl aber ihr eigenes Selbst.

β. Dies Wesen stellt sich dar in drei subjectiven Formen (als Momenten des geistigen Wesens), denen eben so viele objective entsprechen, nämlich:

Intelligenz — objectiv entspricht ihr die Wissenschaft,

Digitized by Google

Wille — objectiv entspricht ihr die Sittlichkeit,
Phantasie — — — — Kunst.

Jene Formen sind zugleich Seiten der Selbsterhebung und Motive zur Unterscheidung der Freiheit.

2. Beiderlei Formen constituiren die Wirklichkeit des Geistes. Denn diese ist sein Wirken selber. Dies aber besteht darin: daß der (substantiell-concrete) Geist die Einzelheit und Vielheit der natürlichen Dinge, auf die (dem Daseyn immanente) Einheit und Allgemeinheit, von sich aus bezieht, und hierin die Subjectivität als sein Wesen hat.

a. Dieses Wirklichseyn (als zeiträumliche Existenz) ist zugleich ein Verhältnißseyn und Wechselwirken zwischen Geist und Natur.

α) Jenes aber ist kein äußerlich bestimmtes und gegensätzliches, denn der Geist ist immanent mit der Natur (vom Gesichtspuncte des Daseyns aus).

Dieser Immanenz zu Folge, muß der Geist selbst die natürliche Substantialität an ihm darstellen.

Die Bedeutung dieser Darstellung liegt darin: daß der Geist die Natur als sich unterworfen — offenbare, und hiemit zugleich beurkunde: daß er die Wahrheit des Seyns, d. h. bestimmte Wirklichkeit sey. Diese Offenbarung aber beginnt mit der subjectiven Individualisirung des Geistes, d. h. daß der Geist in der Natur ein bestimmtes Object seiner endlichen Existenz, von sich aus setzt, in welchem aber zugleich sich alle substantiellen Naturmomente reflectiren müssen.

Bedingung aber hiezu ist: daß die Natur ihre eigene Selbstheit in der höchsten Concretion — vollendet darstellt. Denn hier erst hat der Geist — an der Natur, die geforderte Abgeschlossenheit der realen Objectivität. In dieser geistigen Individualität ist daher das Naturleben zunächst selbstständig, d. h. seinen eigenen Bedingungen unterworfen.

β) Das Wechselwirken aber ist kein Einwirken (des einen auf das andere Seyn und Wesen), wohl ein Aufeinanderwirken, darin bestehend: daß die Natur als unmittelbare und selbstständige Objectivität der Thätigkeit des Geistes sich darstellt und sich in jener, dieser gegenüber — zu behaupten strebt; dagegen aber sucht der Geist seine subjective Allgemeinheit an jener Objectivität geltend zu machen, d. h. er sucht

Digitized by Google

diese unter den Begriff zu bringen, d. h. jene von ihm aus zur Einheit zu bestimmen. Die Bedeutung jener ist daher auch eine doppelte: eine speculative, die in der ursprünglichen immanenten Relation der geistigen Substanzen zu Naturdingen liegt; eine individuelle (empirische), die in der Bestimmung derselben Substanzen zur Veränderung (zum Werden) besteht.

b) Es gibt aber auch eine Wechselwirkung zwischen Geistern. Ihr gemeinschaftliches Wesen ist die Subjectivität, ihre Verschiedenheit fällt in die concrete Substantialität. Sie stehen daher zu einander theils in unmittelbarer Gegenseitigkeit — durch ihre Stellung, theils in mittelbarer — durch ihre gemeinsame Relation zur Natur. Beide Beziehungen stehen unter der Zeit- und Raumform vom Standpuncte aus der individuellen Auffassung, vom speculativen Standpuncte aber sind jene als unveränderliche und ewige zu fassen.

c) Diese Unveränderlichkeit besteht demnach

α) einerseits in der Unsterblichkeit des Geistes,

β) anderseits in der Präexistenz desselben.

Diese ist keine abstracte, d. h. getrennte von den natürlichen Beziehungen, wohl aber eine reale, d. h. die Geister sind vor jeder endlichbestimmten Subjectivitätsform als subjective Substantialitäten.

Jene ist für die speculative Betrachtung die Totalität jener endlich-bestimmten Formen in unendlicher Reihe, in welcher der Geist seine unendlich bestimmte Subjectivität allein zum Bewußtseyn bringen kann. Vom empirischen Gesichtspuncte aus kann der Geist daher nur als vergänglich gefaßt werden.

Alles Seyn ist wesentlich Eins und im Allgemeinen identisch, so hieß es von Vorn herein, und deßhalb ist das Wesen des Geistes schon erkennbar aus den Grundbegriffen des Seyns und Daseyns.

Jene Identität fanden wir später bestimmt als die Correlation des subjectiven und objectiven Daseyns.

Jetzt aber sehen wir zu jener Correlation sich noch gesellen die Subordination des Objectiven unter das Subjective.

Wir haben nämlich das Geisterreich als eine vierte Art von Substanzen kennen gelernt, die zu den frühern drei Arten (der materiellen,

Digitized by Google

körperlichen und lebendigen Subſtanzen als Elementen der Natur in ihren drei Reichen) im Verhältniſſe der Ueberordnung ſteht.

Und ſo wie früher S. 56 der organiſche Körper angegeben wurde: als die concret-beſtimmte Einheit mehrerer, urſprünglich vereinbarer, materieller Subſtanzen unter Einer körperlichen Subſtanz; das Leben aber, oder thieriſche Körper als beſtimmte Einheit mehrerer körperlichen Subſtanzen unter Einer lebendigen Subſtanz; ſo übt nun über dieſe lebendige Subſtanz (alſo nicht über Viele) und hiemit zugleich über die ihr untergeordneten Subſtanzen, Eine und dieſelbe geiſtige Subſtanz die Herrſchaft aus, worin zugleich das Weſen der ſogenannt menſchlichen Seele beſteht. Und ſo wie früher S. 54 geſagt wurde: daß die Seele ſich ihren Leib bildet; ſo dürfte auch jetzt vielleicht geſagt werden: daß der Geiſt ſich ſeine Seele bildet; es wäre denn, daß Bildung nur dort Statt fände, wo eine Mehrheit von Subſtanzen niederer Art von Einer Subſtanz höherer Art in beſtimmte Ordnung gebracht würde, ein Fall, der freilich nicht Statt fände zwiſchen Geiſt und Seele, da zwiſchen Beiden als Einzelweſen nur das Verhältniß der einfachſten Subordination ſich einſtellt.

All' und jede Unterordnung aber findet ſeinen Schlußpunct in Gott, dem höchſten und letzten Geiſte. Da aber das Geiſtige nur in Geiſtern ſein Daſeyn hat; ſo heißt es von Ihm (S. 69): „er iſt keineswegs vor den beſondern Geiſtern als Vater oder Creator. Jener höchſte Geiſt iſt Gott nur: inſofern dieſe unter ihm ſtehen, für Ihn da ſind und in Ihm ihre Zweckbeſtimmung und ihre höchſte Ordnung finden. Er bezieht nämlich alle auf ſich und hält ſie in Einheit. Denn nur in ſolchem Verhältniſſe iſt Gott auf wahrhaft unendliche Weiſe beſtimmt. Ja damit Ein Gott ſey; müſſen alle endlichen Geiſter zugleich ſeyn, denn nur mit ihnen iſt Er — unendlich. Er iſt vermittelt nur — der Abſolute — aber dieſe Vermittlung iſt weder Prozeß noch Werden — wohl aber ewige Beziehung — Relation." Aus dieſer Neben- und Ueberordnung der vierten Art der Subſtanzen wird nun das Weſen des einzelnen Geiſtes abgeleitet.

Wir haben jenes Weſen ſowohl im Allgemeinen als im Beſondern kennen gelernt.

Dort nämlich als ſubjective Form des Seyns (ſubjectives Daſeyn im Gegenſatze zum objectiven Daſeyn), und Hier als Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelber.

Digitized by Google

Ja — neben jener allgemeinen und besondern Wesenheit haben wir noch überdies von einer Qualität des Geistes Vieles vernommen. Denn so wie S. 77 der Unterschied zwischen Substanz und Wesenheit dahin festgesetzt wurde, daß unter jener die absolute Position, unter dieser aber die Bedeutung derselben zu verstehen sey; so ließe sich auch der Unterschied zwischen Wesen und Qualität dahin bestimmen: daß diese das besondere Wesen des Geistes selber sey, aber in seiner Verschiedenheit von der Natur erkannt, folglich in seiner Freiheit erfaßt.

Sogar diese Freiheit finden wir abermal nach Wesen und Form bestimmt — dort als Selbstheit in Selbsterhebung, hier als Intelligenz, Wille und Phantasie.

Der Geist, heißt es, hat vor Allem

a) die Wesenheit der Substanz — er ist Selbstkraft. Dieser, ihre Eigenthümlichkeit aber besteht hier darin:

b) daß die Einheit des Seyns, die durch die vielen Substanzen ihre Vollziehung erreicht, vom Geiste als Zweck und Regel aus- und durchgeführt wird.

c) Jene Eigenthümlichkeit also ist die Freiheit des Geistes in seiner Selbsterhebung über die Natur.

Sein Selbsterheben aber bietet verschiedene Seiten dar, als eben so viele Motive zur Unterscheidung der Freiheit. Wird nämlich die Einheit (Allgemeinheit) des Seyns vom Geiste erfaßt als Wahrheit schlechthin und zugleich als absolute Zweckmäßigkeit; so heißt die Freiheit — Intelligenz. —

Die absolute Vereinigung Beider macht sie zum Willen, so wie die formwesentliche Einheit beider zur Phantasie. Uebrigens wird dagegen protestirt: diese drei Momente der geistigen Wesenheit nicht als substantielle Sondermomente, wohl aber als Richtungsfähigkeiten derselben einfachen Freiheitssubstanz zu behandeln. Doch darüber wird in einem spätern Abschnitte über Psychologie ausführlicher verhandelt.

Dieser Reichthum nun von Bestimmungen über das Wesen des Geistes setzt uns hinlänglich in den Stand, ein doppeltes Endurtheil abzugeben. Ob dies so bestimmte Wesen nämlich aus dem Grundbegriffe

Digitized by Google

vom Seyn und Daſeyn ſich nothwendig ergebe — und dann: Ob dies angebliche Weſen wirklich den Geiſt des Menſchen charakteriſire?

Jenes muß nun eben ſo bejaht, wie dies verneint werden. Denn da jener Grundbegriff ſelber nichts anders iſt als der verabſolutirte Begriff von der formalen und realen Begriffsſphäre in ihrer Wechſelbeziehung und Unterordnung; ſo mußte auch das Weſen des Geiſtes darnach beſtimmt werden, wenn er nicht außerhalb beider Sphären ſtehend gedacht werden ſollte.

Wie der Geiſt nun in die Sphäre des ſubjectiven Daſeyns verſetzt wird; ſo iſt er auch Subject, nur in Beziehung auf die Objectivität.

Daher beſteht auch ſeine Selbſtthätigkeit nur darin: „Daß er das objective Seyn — nach ſeinem ſubjectiven Seyn beſtimmt und an jenem zugleich ſich ſelber beſtimmt — oder — daß er die ſubſtantiellen Beſtimmtheiten des objectiven Daſeyns auffaßt, um ſie ſich ſelber zuzuſprechen.“ „Mit der Wahrheit der Natur,“ heißt es, „ſetzt der Geiſt ſeine eigene Wahrheit. Der Geiſt iſt die Wahrheit der Natur nur in der Anerkennung des Seyns in der Natur nach ſeinen nothwendigen Beſtimmungen.“

Solch' eine Thätigkeit aber iſt nichts anderes als Begriffsbildung mittelſt Zurückführung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der unmittelbaren Vorſtellungen auf den einfachſten Ausdruck, und ſo die ſucceſſive, formale Schematiſirung der realen Außendinge, die auch nur in Einer höchſten und formalen Einheit endigen kann.

Daher wurde auch die Ureigenthümlichkeit des Geiſtes als Selbſtkraft keineswegs in die bloß immanente Einheit der unendlichen Vielheit geſetzt; ſondern darein: daß jene Einheit (die von der Vielheit der Dinge in der Natur bereits vollzogen oder realiſirt daſteht) nun auch als Zweck und Regel vollzogen werde. So heißt es auch: „Die Natur ſtellt unbefangen das Viele als Eins dar. Der Geiſt aber führt die Dinge zurück auf die Bedeutung ihrer vielheitlichen Beſtimmtheit.“ Dieſe Bedeutung aber kann nichts anderes ſeyn, als jene Einheit, nur jetzt als Product einer Reduction, folglich jetzt eben ſo formal wie zuvor real (oder immanent nach der Bezeichnung der Ontologie).

Dieſe Function des Geiſtes ſteht auch allerdings höher als die Function des unmittelbaren Vorſtellens, er erhebt ſich demnach auch über jene Sphäre des Daſeyns, das in bloßer Vorſtellung ſich abſchlüßt,

Digitized by Google

— ja jene Selbsterhebung charakterisirt die Selbstkraft des Geistes gewissermaßen sogar als eine freye, wie denn auch schon die Bewegung der animalischen Individuen eine willkürliche genannt wird. Allein da diese Freiheit nur eine wirkliche — unter realer Voraussetzung der Natur genannt wird; so läßt sich eben so gut sagen: daß die Freiheit die formale Voraussetzung der Natur selber ist, d. h. daß die Natur in jener Freiheit ihre eigene Daseynsform und in dem Producte derselben, dem Begriffe, ihr eigenes Denken und Wissen besitzt. Ist aber dies; so kann anderseits nicht gesagt werden: daß der substantielle Geist in der Bethätigung seiner Selbstkraft, die Natur mittelst Selbsterhebung eigentlich transscendire, da Jener selber nichts anderes ist, als die Denkseite der Natur selber.

Wie kann man nun aber glauben: mit all' diesen Bestimmungen das Wesen des Geistes in seiner Verschiedenheit von der Natur allseitig erhoben zu haben?

Wo bleibt der Gedanke vom Grunde, als realem Seyn im Gegensatze zum Begriff, der es doch nur mit dem Erscheinen irgend eines Seyns zu thun hat, ohne sich um das Letztere selber zu bekümmern. Oder — wenn vielleicht der Begriff in höchster Vollendung noch in jenen Gedanken umschlägt; so hätte dies, als letzte Bethätigung der Selbstkraft des Geistes, doch in der Ontologie dargethan werden sollen. Nun ist uns freilich das Wesen der Subjectivität des Seyns aufgestellt worden „als das (in seinen substantiellen Bestimmungen) sich selbsterfassende Daseyn, und darin als die Selbstmacht desselben: Sich (in jenen Bestimmungen) auf sich selbst zu beziehen und gerade hierin seine eigene Wesenheit zu haben."

Allein — wir dürfen dabei nicht vergessen: daß von unserem Ontologen, diesem Selbsterfassen (als späterem Moment im Wesen der Subjectivität) ein früheres (das Moment der Selbstsetzung) beigegeben worden und zwar zu dem Zwecke: um das Werden des Seyns (zum Daseyn) als überflüssiges Moment zu erklären. Deßhalb wurde auch gesagt: diese Selbstsetzung bestehe darin: „Daß das Seyn nur sich selbst Object ist — also — Sich an sich selbst setzen kann (als Daseyn oder Object). Das Seyn ist ewig als Einheit des Subjectiven und Objectiven und (in dieser Bestimmtheit) nothwendig ein System von substantiellen Positionen."

Diese Einheit also ist eine bloß formale und mittelst Abstraction

Digitized by Google

entstandene — das ewige Seyn kann darum auch kein besseres Loos haben — vor und ohne aller Hypostasirung, die, wie bekannt, jene Einheit doch nur als Schlußstein setzt. Jenes Seyn kann also bei aller Ewigkeit doch nicht gedacht werden als Realgrund — als Ur-Sache aller andern Sachen, oder substantiellen Positionen. Dieser Substanzen Selbstbeziehung und Selbsterfassung kann daher auch nur von der Beschaffenheit seyn: daß beide über das Verhältniß des äußern Subjectes zum äußern Objecte nie hinaus greifen können.

Und wozu auch eine solche Transscendenz und Erhebung über den äußern Gegensatz des Subjectiven und Objectiven — da es kein Realprincip von Beiden (mit oder auch ohne Subjectivität) gibt, dessen Erkenntniß allerdings durch jene Transscendenz vermittelt würde.

Die sogenannte Selbstbeziehung und Selbsterfassung ist also keineswegs von so hoher Abkunft, als sie sich selber und Andern glauben machen möchte. Und ihr freies Princip steht um nichts höher als das Selbstthun der lebendigen Substanzen, das in der Selbstbestimmung besteht, die aber noch ganz der Natur anheimfällt, in welcher alle Individuen mit Willkür-Bewegung, als centrale Organismen, zugleich mit einer Selbstbeziehung und Selbsterfassung, wenn auch in der Form reiner Empfindung, nicht nur gedacht, sondern auch vorgefunden werden.

Keinen bessern Aufschluß über jenes Selbsterfassen und Auf sich selbst beziehen, gibt uns die Wirklichkeit des Geistes in seiner Wechselwirkung mit der Natur unter ihm, und mit den Geistern neben ihm.

Es gab eine Zeit in der Philosophie, wo das Wechselwirken zwischen Substanzen als unmöglich erklärt wurde, wenn diese in wesentlicher, d. h. qualitativer Verschiedenheit gedacht wurden. Diesen Grund findet unsere Ontologie deßhalb ohne Bedeutung, weil ja die Materie so immateriell, wie der Geist selber sey. Auch sey jenes Wirken gar kein Einwirken des Einen auf das Wesen und Seyn des Andern, welches ohnehin metaphysisch unmöglich sey, da das Seyn alles Werden, folglich auch das Verändern schlechthin ausschlüße.

Dafür aber sey jenes Wirken ein Aufeinanderwirken, darin bestehend: „daß die Natur sich als unmittelbare und selbstständige Objectivität, der Thätigkeit des Geistes gegenüber darstelle, und sich in jener zu behaupten strebt.“ „Dagegen sucht nun auch der Geist seine subjective Allgemeinheit geltend zu machen und zwar an jener Objectivität, d. h. er sucht diese unter den Begriff zu bringen — (mit andern Worten) er

Digitized by Google

ſucht die Objectivität von Ihm ſelber aus, zur Einheit zu beſtimmen.“ Die ſubjective Allgemeinheit iſt alſo dasſelbe was der Begriff, und dieſer dasſelbe was die Einheit iſt, die nur eine formale ſeyn kann. Mit dieſer bloß formalen Einheit aber hat der Geiſt ſich noch keineswegs in ſeiner ſubſtantiellen Einheit ergriffen. Dieſer Ergriff geht alſo jenem Begriffe immer noch ab; ſo lang nicht beſſer als bisher dargethan worden: daß dieſer Gedanke mit jenem weſentlich derſelbe ſey.

Von dieſem Geiſtes-Gedanken im Gegenſatze zum Begriffe geſchieht auch keine Erwähnung da, wo die Ontologie von der Wechſelwirkung zwiſchen Geiſtern ſpricht.

Die Geiſter ſind auch hier rein ſelbſtthätig von ſich ſelber aus. Die Kategorie der Erregbarkeit gilt ihr überhaupt bloß für ein ſinnlich-empiriſches Abſtractum. Dagegen wird ſie ſich nun auch gefallen laſſen müſſen: ihre Kategorie der Wechſelwirkung ohne Einwirken zwar, aber mit Aufeinanderwirken, als ein unſinnig-ſpeculatives Abſtractum gewürdigt zu finden, bei alle dem: daß ſie von dieſer Kategorie ſogar eine doppelte Bedeutung aufſtellt, eine empiriſche und ſpeculative. Dieſe letztere iſt nun freilich nichts beſſeres als der Gedanke: „Daß die geiſtigen Subſtanzen eine urſprüngliche, immanente Relation zu den Naturdingen haben.“ Solch eine Relation läßt ſich nun freilich ſehr leicht ohne alle phyſiſche oder pſychiſche Einwirkung denken, ſelbſt abgeſehen davon: Ob die Geiſter wie alle Subſtanzen wirklich von Haus aus ſelbſtthätig ſeyn oder nicht. Die empiriſche oder gemeine Bedeutung aber jenes Wechſelwirkens ohne Einwirken beſteht darin: „daß die aprioriſche Stellung der geiſtigen Subſtanzen zur Natur, nur a posteriori, und nur ſucceſſiv ins Bewußtſeyn treten kann.“ Allein aus dieſer Succeſſion in der Selbſtthätigkeit ergibt ſich ebenfalls noch keine Nothwendigkeit jenes Aufeinanderwirkens ohne allem Einwirken; wohl aber: daß alles das auch reell außer der ſelbſtthätigen Subſtanz (in Folge jener urſprünglichen Relation) vorhanden ſey, was dieſe aus ſich ſelber heraus ideell zu conſtruiren, die angeſtammte Macht in ihrer Selbſtkraft beſitzt.

Bei ſolch' einer ſouverainen Macht aber läßt ſich anderſeits doch wieder nicht erklären: Wie der Geiſt der Objectivität als eines Mittels benöthige, um ſeine ſubjective Allgemeinheit an jener geltend zu machen. Würde denn dieſe nicht ungleich mehr gelten, wenn ſie als formale Conſtruction mit der realen Gegebenheit ſich ſo deckte wie zwei

Digitized by Google

gleiche und ähnliche Dreiecke in der Mathesis? Eben so wenig erklärt sich's: Wie die Objectivität ein Mittel abgeben könne: wenn sie factisch vermittelt durch Einwirkung, da diese ihr abgesprochen wird? Hier wäre also das Mittel zwar nicht ohne Titel, aber doch Jenes selber ohne Mittel.

Absolutheit und Relativität — innerhalb einer und derselben Gedanken-Sphäre — verhalten sich unstreitig zu einander, bald wie der neue Fleck zum alten Kleid, bald wie der alte Fleck zum neuen Kleide; und doch soll es nicht nur zu keinem größern Risse kommen, sondern es soll überhaupt nicht einmal zum Gedanken von einem Risse kommen.

Da ist nun allerdings für den Speculanten einer von den Hundstagen eingetreten; wenn er sich nicht daran gewöhnt: Aus demselben Munde kalt und warm zu blasen.

Ist aber der Geistesgedanke, der Gedanke vom Realgrunde nirgends zu finden — wo wird sodann die wesentliche Verschiedenheit der Geistes- von der Natur-Substanz zu finden seyn; da doch nur jener Gedanke im Gegensatze und Widerspruche mit dem Begriffe dazu berechtigt: den Träger jenes Gedankens, substantiell verschieden, vom Realprincipe des Begriffes zu denken?

Zu lesen ist allerdings von jener Verschiedenheit in dieser Ontologie fast auf jeder Seite. Werden ja doch schon die dreierlei Arten von Substanzen, welche die drei Naturreiche constituiren, in jener Verschiedenheit von ihr aufgestellt. — Dagegen könnte man freilich vorhinein einwenden: daß jene Arten, eben weil sie die Reiche Einer und derselben Natur ausfüllen, durchaus nicht in wesentlicher, d. h. qualitativer Verschiedenheit gedacht werden können, weil eine Realeinheit in qualitativverschiedene Sphären ihres Daseyns sich auseinanderlegend, gar nicht gedacht werden kann, ohne sie als Realprincip von ihnen negirt zu denken. Allein bei dieser Einwendung ist nur auf die Kleinigkeit vergessen: daß wenn auch unser Ontologe von der Einen Natur im Gegensatze zum Geiste spricht, jene Einheit bloß als eine collective und formale Einheit hinzunehmen ist.

Diese Collection und Complex hätte daher schon früher und füglicher vollzogen werden können, nämlich an den materiellen und körperlichen Substanzen mit Ausschluß der lebendigen, weil diese ganz dazu qualificirt zu seyn scheinen, um mit den geistigen zur Einheit verbunden zu werden. Das Geisterreich stünde sodann gleichgliedrig dem Naturreiche gegenüber — und über den zwei gleichgegliederten Sphären des Daseyns

Digitized by Google

stünde sodann jene Substanz, die so einzig in ihrer Art, wie wesentlich verschieden von allen ihr untergeordneten Arten ganz dazu gemacht wäre: die Ziegel des Universums in allmächtiger Hand zu halten. — Dieses Arrangement ist nun freilich unterblieben, wahrscheinlich — weil der Typus des Weltgebäudes sich ausnehmen sollte, wie der sinnreiche Pyramidenbau, deren Basis von Unten in der Richtung nach Oben zu, immer schmäler wird, bis sie sich in die Spitze endigt. Aber selbst nach diesem Typus ist der Bau fehlerhaft ausgefallen. Warum stehen unter Einer geistigen Substanz nicht ebenfalls viele Lebens-Substanzen, wie von jener abwärts unter Einer seelischen Substanz, viele organische, und unter Einer körperlichen, viele materiellen Positionen zu stehen kommen? Dieser Typus hätte dann auch noch nach Aufwärts fortgeführt werden können, und zwar zu Gunsten eines reinen Geisterreiches. Mehrere geistige Substanzen hätten eben so rein von allem psychischen Einschlage von Einer höhern Substanz dominirt, ins System eingerückt werden können. Um Rang und Titel derselben hätte die neueste Ontologie nicht verlegen seyn dürfen. Sie hätte sie ohne Anstoß Götter heißen können, wie nach Anleitung der heil. Schrift, die da oft sagt: Deus Deorum locutus est, so nach der Mythologie, die den Götterhimmel eintheilt in Götter majorum et minorum gentium. Und endlich — macht denn nicht die Ewigkeit und das System alle und jede Coefficienten der vielerlei Arten zu absoluten Wesen? — Und wenn auch Allen in corpore nicht einmal eine Blattlaus ihr Daseyn zu verdanken hat; so verschlägt das nichts, so lang vom Deus Deorum selber nichts abstammt, nicht einmal die Götter infimarum weil materialium gentium.

Die junge Ontologie scheint demnach in der Ausführung ihres aprioriſchen Bauplanes, von der alt-profanen Wesen-Eintheilung der Empirie irregeleitet worden zu seyn, und demnach alles Daseyn in geistiges und natürliches oder subjectives und objectives eingetheilt und aufeinandergethürmt zu haben, selbst Gott mit eingerechnet, insofern Er von Groß und Klein, Jung und Alt, ein Geist genannt wird. Ist nun Gott selber von den Geistern in und außer Menschengestalt nicht wesentlich verschieden; warum hätte dieselbe Ontologie auf einer qualitativen Differenz zwischen ihnen und den Naturdingen mit Gewalt bestehen sollen?

Deßhalb scheint sie auch ausgesprochen zu haben: „Die materiellen Substanzen seyen so immateriell wie der Geist selber," — freilich auch zu dem Nebenzwecke: um die carteſische Unmöglichkeit einer Wechselwirkung

Digitized by Google

zwischen Geist und Natur, d. h. zwischen Denkwesen und Raumwesen zu beseitigen.

So heißt es auch S. 51: „Atome sind keine Körperchen, etwa Substrate von inhärenten Kräften. Jene haben vielmehr das Wesen aller Substanzen, sie sind positive Selbstkräfte, sind immateriell, wie der Geist selber, woraus sich eben das gegenseitige freundschaftliche Verhältniß zwischen Natur und Geist sehr leicht erklären läßt." Die Freundschaft aber besteht darin: daß beide dieselbe Sprache mit einander führen, d. h. „Thue mir nichts, ich thue dir auch nichts" — und Wort halten.

Wenn aber die materiellen Substanzen so immateriell sind, wie die Geister; so läßt sich auch sagen: daß diese so ungeistig sind wie Jene — und deßhalb nur so materiell (im edlen Sinne des Wortes versteht sich) wie jene. So heißt es auch: „Geist und Natur sind das Seyn, in seinem wesenhaften Unterschiede und in seiner wesenhaften Einheit." Sollte nun doch unter dem letztern Ausdrucke etwas anderes als bloß formale Einheit zu verstehen seyn; so stünde es sehr schlimm mit der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Geist und Natur.

Für diese Letztere aber sprechen wiederum andere Aeußerungen. Als Bedingung z. B. dazu: daß der Geist die Wahrheit der Natur sey, wird Seine wesentliche Substantialität aufgestellt, weil er ohne diese zusammenfallen würde mit der Natur, „er würde der Letztern eigene und natürliche Bestimmung seyn."

Gegen solch' eine Bestimmung aber wird protestirt aus dem Grunde: „weil — wenn sich das reine Denken den Begriff des Daseyns denkt — jenes sich zugleich den wesenhaften Unterschied der idealen und realen Wirklichkeit denke, welcher Unterschied so gewiß sey als das reine Denken selber."

Allein — es darf doch hiebei nicht übersehen werden: daß der wesenhafte Unterschied nur dasselbe sagen solle, als der bekannte Unterschied in Vereinzelung. Solch' ein Unterschied aber ist dann kein anderer, als wie solcher besteht zwischen Geist und Geistern, der aber so gewiß kein wesentlicher oder qualitativer Unterschied ist, als die Selbstoffenbarung jedes Einzelnen, als Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit von der Wesensgleichheit mit Andern Zeugniß gibt. Jener Unterschied in Vereinzelung wird daher auch so ausgesprochen: „Daß Substanzen substantiell identisch seyn," womit zugleich ihre absolute Position bezeichnet wird.

Digitized by Google

Unserer bisherigen langen Rede kurzer Sinn ist also: die wesentliche, d. h. qualitative (nicht bloß quantitative) Verschiedenheit der Substanzen läßt sich aus dieser Ontologie nicht mit Bestimmtheit eruiren.

Und da nun unser Wissen ums Seyn und seine Verschiedenheit — nur ein, durch die Erscheinung (als Offenbarung des Letztern) vermitteltes ist; so müssen wir uns noch an jene Abtheilung der Geistes-Encyklopädie wenden, die sich ausführlicher, als in der Ontologie geschehen konnte, mit dem Selbstthun des Geistes beschäftigt; und eine solche ist die Psychologie, die den Geist unter dem Begriffe der Seele betrachtet *).

Diese aber besteht wieder aus zwei Theilen, wovon der erste die Metaphysik, der andere die Physik der Seele behandelt, und wovon sich jene mit der absoluten Wirklichkeit, diese mit der relativen Wirklichkeit derselben beschäftigt.

In einem Systeme nun, in welchem der Gedanke das Seyn bestimmt, können wir nicht wohl die Metaphysik übergehen, und ausschließlich nur die Physik der Seele zu unserem Zwecke benützen wollen.

Jene stellt nun zuerst den Begriff der Seele auf, „als geistige Substanz in ihrer immanenten ursprünglichen Beziehung auf eine naturlebendige Individualität oder Leiblichkeit," — und zwar in Folge der Grundansicht: „daß der Geist nur in einer unendlichen Vielheit endlicher Geister seine absolute Wirklichkeit habe," und daß ferner „diese letztern als bestimmte Substanzen, nicht in abstracto, sondern in immanent-wesentlicher Relation auf eine Natur, existiren." —

Dann wird der Seele absolute Wirklichkeit nach drei Kategorien behandelt, und zwar:

1. Unter der Kategorie absoluter Geistigkeit.

In ihr wird der Geist gedacht als eine concrete Realität in unendlich vielen Realitäten, und sein Wesen als Subjectivität (subjective Selbstmacht), und diese als Freiheit und Vernunft.

Die Seele ist also auch nur zu denken als geistige Einzelsubstanz, und diese als absolute Positivität, weil sie Einfach-

*) Die Psychologie aber macht mit der Pragmatologie und Geschichtsphilosophie zusammen die Anthropologie als zweiten Theil der neuen Encyklopädie aus, die wiederum ihre Ergänzung in der Theologie findet, als drittem Theile derselben.

Digitized by Google

heit ohne Mannigfaltigkeit ist; so wie ihr Grundwesen als Freiheit und Vernunft.

2. Unter der Kategorie der absoluten Leiblichkeit.

Leib aber wird hier gedacht als Lebensindividualität in höchster Potenz oder als objective Selbstbehauptung des Seyns, gegenüber seiner eigenen Subjectivität — deßhalb auch als Selbstvermittlung des Seyns zur Geistigkeit.

Die Einheit von Seele und Leib ist daher: menschliche Individualität, oder zeiträumliche Positivität, d. h. Existenz in der Erscheinung unter Gesetzen.

3. Unter der Kategorie der absoluten Zeitlichkeit.

Diese ist als absolute Zeitwirklichkeit im Gegensatze zur relativen Zeitwirklichkeit zu denken, oder als ewige Selbstbehauptung im Zeitfortschritte.

Jener ihre Momente sind daher:

a. Urthümlichkeit = Bestimmtheit an und für sich, als ewige Selbstheit, oder als Identität ihres Wesens und Daseyns.

b. Selbstbestimmung (unendlich-endliche) = Werdende Bestimmtheit als Selbstbildung.

c. Unsterblichkeit = Ewige Zukunft der substanziellen Selbstheit der Seele.

Das erste Moment, heißt es, kann auch als Präexistenz und Urexistenz der Seele gedacht werden, wenn unter diesen Ausdrücken nicht eine abstracte Existenz — ohne alle Beziehung auf das System der natürlichen Dinge verstanden wird, — mithin auch nicht ohne relativem Werden; so daß die Seele diesem gegenüber in einer besondern Zeitlichkeit existirt haben sollte. Denn die Seele ist von Ewigkeit her im Werden. In diesem hat sie nämlich das Element der endlichen Darstellung ihres unendlich bestimmten Urseyns. Aller sogenannte Ursprung ist nur ein relativer, weil bloßer Epochenanfang. S. 118.

Die Seelen haben daher auch einerlei Wesen als ewige Selbstheit; aber deßhalb nicht auch einerlei Seyn, als Identität ihres Wesens und Daseyns, weil eben die Offenbarung dieser Identität dem Werden angehört.

Das dritte Moment wird als bedingt aufgestellt von einem individuellen Naturleibe, weil dieser, in jedem Daseynsmomente, die ob-

Digitized by Google

jective Bedingung seyn soll jeder bestimmten Selbstheit. Deßhalb wird auch die Realeinheit von Leib und Seele — die bestimmte Position des Subjectobjectes — als Basis aller Persönlichkeit aufgestellt. Wie aber die neue Leiblichkeit beschaffen sey, wird hinzugesetzt, und Wie das Bewußtseyn sich bestimmen möge, das sind schlechthin unbekannte Größen, eben weil sie noch nicht sind. S. 127.

An diese höchst wichtige Aeußerung, die den Grund jedes Nichtwissens im Nichtseyn findet, wollen wir noch eine andere anreihen über die Bedeutung des Todes. Dieser wird die Auflösung einer Lebensindividualität genannt, welche eintritt, wenn die Lebens-Substanz ihre bestimmende Kraft über die Körper-Substanzen nicht mehr geltend machen kann. Für die Seele als geistige Substanz aber habe jener eine andere Bedeutung. Hier zeige er nämlich an: daß eine Veränderung in dem Fortschritte des Selbstbestimmungsganges eingetreten oder — daß eine endlich gesetzte Gegenwart, als nicht mehr gegeben, anzusehen sey.

So viel zur Uebersicht, woraus zugleich zu ersehen: daß der metaphysische Theil der Psychologie nur eine Anwendung ist der Ontologie des Geistes auf den Menschen, in welchem der Geist ohnehin seine nächste (historisch-concrete) Wirklichkeit — für unser Erkennen hat, wie denn auch in dieser Encyklopädie des Geistes die dreitheilige Anthropologie die II. Hauptabtheilung bildet.

Gegen dieses Verfahren wäre allerdings nichts einzuwenden, bei einer Grundansicht, die der Erfahrung auch ihr Recht neben der Speculation zukommen ließe; jene aber ist nicht die des Verfassers, bei dem das Denken als absolute Instanz, ausschlüßlich über das Seyn entscheidet. Er hätte demnach consequenter und methodischer gehandelt: wenn er in der Metaphysik der Psychologie den Geist unter der Kategorie der Seele, statt diese unter der der absoluten Geistigkeit aufgefaßt hätte. Er sagt ja selber: daß die Psychologie den Geist unter dem Begriffe der Seele betrachte; oder soll der Begriff hier etwas Anderes als die Kategorie bedeuten? Oder soll jene Betrachtung vielleicht erst in der Physik beginnen? Wir glauben keines von Beiden.

Die Momente im reinen Denkprozesse sind eben so Kategorien, als Urbegriffe zu nennen.

Solche Momente, wie wir gesehen, waren: Seyn als Daseyn; ferner: Daseyn als Gegensatz und Correlat von Subjectivität und Ob-

Digitized by Google

jectivität — oder — von Zeit- und Raumform, so zwar: daß jene nur die subjective Vorstellung des Raums als des objectiven Da des Seyns ist, welche Vorstellung aber durch die Leiblichkeit selber vermittelt wird, durch welche also der Geist selber erst in Stand gesetzt wird: alle Objectivität anzuerkennen, d. h. als solche zu setzen.

Diesem zu Folge wäre der Begriff oder Kategorie der Seele jenes Moment im Denkprozesse, das die abstracte Antithese zur realen Synthese erhebt — oder — das die rein formale Correlation sich realisirt denkt.

Anders aber müßte verfahren werden, wenn die Speculation vom Menschengeiste in seiner factischen Gegebenheit, folglich von ihm als selbstbewußten ausginge; in diesem Falle hätte die Metaphysik die Lücken auszufüllen, die von der innern Erfahrung als Selbstbewußtseyn innerhalb seiner Thatsachen wohl aufgefunden, aber nicht von ihr ergänzt werden können. Und auch in diesem Falle bliebe das reine Denken noch das relativ höchste Forum der Entscheidung über das Seyn und dessen Bedeutung (wenn auch nicht das absolute, weil es immer die Gegensätze und Widersprüche in der Gegebenheit zu ihrer Voraussetzung hat), wodurch es allerdings mehr geehrt wäre, als durch die sonderbare Behauptung: daß das Denken wohl über das Seyn — keineswegs aber über das Nichtseyn (als Seyn in der Zukunft) zu entscheiden habe.

Mit welchem Rechte konnte denn die vermittelnde Speculation Folgendes aussprechen: Daß Seyn nur im Daseyn und nichts als Daseyn sey, daß demnach der Geist nur in Geistern, und endlich: daß das objective Daseyn die Selbstvermittlung des Seyns zur Geistigkeit sey? Denn jenes sogenannte Seyn vor und ohne Daseyn ist ja wahrhaftig nicht, und doch hat die Speculation in jenen Aussagen positive Entscheidungen aufgestellt über Etwas, was weder ein Seyn in der Vergangenheit noch in der Zukunft ist. Die neueste Metaphysik scheint also mit ihrer directen Aeußerung über die Auctorität des Nichtseyns, die zugleich eine indirecte über die des Seyns ist, ihrem Lieblingsgedanken von der absoluten Auctorität des Denkens über das Seyn widersprochen, und so die alte Valuta vom reinen Begriffe des Seyns, eigenmächtig herabgesetzt zu haben. Es wird daher von nun an, auch für sie ein Seyn geben, das über das Denken zu entscheiden haben muß, weil sonst das Denken in seinen Ent-

Digitized by Google

scheidungen, gar nicht an das Seyn angewiesen werden könnte für den Fall, wo diese mehr als leere abstracte Formalitäten seyn sollen. Es wird zugleich fernerhin darauf ankommen: Ob jenes Seyn durch das Denken und im Denken sich gleichfalls als ursprüngliche Allgemeinheit ankündigt oder nicht.

Eine andere Bedenklichkeit könnte die Leser jener Uebersicht noch anwandeln, wenn sie jene drei Kategorien unter einander vergleichen.

Da die erste von der Seele als einer Einzelsubstanz, absolute Positivität, d. h. Einfachheit ohne Mannigfaltigkeit aussagt; so könnten die zwei andern Kategorien (als eigentliche Raum- und Zeitkategorien) nichts anderes als relative Positivität aussagen; und doch sprechen beide von absoluter Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Kurz, es läßt sich fragen: Wie es komme, daß die Seele noch eigens unter den Kategorien der absoluten Zeit und des absoluten Raumes aufgefaßt werden könne, da beide Kategorien nur die relative Positivität der Seele constituiren — beide also gar keine absolute Behandlung zulassen?

Die Antwort hierauf ist nun allerdings leicht gegeben, nämlich darin: daß einerseits die Zeitform der Seele so wenig mit der Raumform in der menschlichen Leiblichkeit; wie anderseits mit dieser nicht alle Leiblichkeit der Seele erschöpft ist; und daß sich deßhalb von Zeit und Leib auch noch im allgemeinsten Sinne, d. h. absolut oder in unendlicher Beziehung reden lasse.

Nicht so leicht aber ist eine andere Frage zu beantworten, die aus dem Verhältnisse der absoluten (ewigen ursprünglichen) zur relativen (zeiträumlichen) Positivität sich ergibt und wovon die Letztere sich zu erstern verhält, wie die offenbare zur verschlossenen Positivität, insofern diese angegeben wird als Einfachheit ohne Mannigfaltigkeit. Die relative läßt sich aber auch, im Gegensatze zu absoluten, als Mannigfaltigkeit ohne Einheit ansetzen, insofern wenigstens, als jene Mannigfaltigkeit nun und nimmer zum Beschluße kommt; eben weil die Identität beider Positivitäten dem unendlichen Werden, also dem Nie-fertigwerden anheimfällt. Wie läßt sich aber bei solch' einem Verhältnisse noch von einer absoluten Positivität und der Offenbarung Ihrer selbst reden?

Nur unter einer von folgenden zwei Voraussetzungen glauben wir. Entweder — besteht nämlich jene absolute Positivität darin: daß der Inhalt (die Urthümlichkeit der Seele) ein sogenannt unendlicher,

Digitized by Google

unerschöpflicher ist. Oder — die Unendlichkeit besteht bloß in der Relation der endlichen Selbstheit (der Seele) auf die unendliche Reihe der Dinge, die von der Seele in Einheit zu fassen ist.

Vorliegendes System aber nimmt beide Voraussetzungen für sich nach Belieben und Willkür in Anspruch. So negirt es (im I. Abschnitte der Metaphysik) den unendlichen Inhalt der Seele, indem sie die Mannigfaltigkeit der Kräfte in dieser läugnet und jene daraus erklärt: „daß die Psychologen eine empirische Gegebenheit in die Wesenheit der Seele übertragen, statt jene auf ihren Grund, der in ihr selbst liegt, zurückgeführt hätten. Kräfte im Plural gelten ihr daher für nichts, als bloß generische Abstractionen von Manifestation der Seele."

Es negirt ihn (im zweiten Abschnitte) in der Behauptung: „daß die Seele ein Unendliches ohne endliche Selbstbestimmtheit, d. h. rein unmittelbar Unendliches — seyn müßte; wenn sie ihr ewig fertiges Wesenverhältniß auf einmal erkennen sollte."

Es negirt endlich denselben selbst in der Behauptung des dritten Abschnittes: „daß die Urbestimmtheit der Seele eine eigenthümliche weil endlich-unendliche sey." Naturwesen, heißt es, sind nur endlich bestimmt, weil ihre unendliche Beziehung bloß eine objectiv-gegebene ist. Die Seele aber kann jene unendliche Reihe, wie auf sich, so sich auf jene Unendlichkeit beziehen. Die Seele muß demnach nothwendig jenen unendlichen Bezug, auf ihrem zeitlich-endlichen Bestimmungsgange anstreben dadurch: daß sie die Nothwendigkeit ihres unendlichen Strebens, in der Objectivirung der natürlichen Endlichkeit, inne wird.

Sie affirmirt anderseits aber auch wieder jenen unendlichen Inhalt, wenn sie einerseits den eigentlichen Sinn in dem Begriffe von angeborner Idee (im ersten Abschnitte) darin findet: daß das gegebene Selbstbewußtseyn ein sich entwickelndes und darstellendes Urbewußtseyn sey, weil dieses unter den Bedingungen individueller Auffassung steht; und anderseits die Identität des gegebenen mit dem Urbewußtseyn dem Werden anheimstellt.

Hieher gehört auch die affirmative Stelle, wo vom Fortschritte die Rede ist: „Die Seele vermag so wenig die Unendlichkeit ihrer Urbestimmtheit in der zeitlichen Mittelbarkeit zu erfassen, als sie die

Digitized by Google

unendliche Reihe ihrer zeitlich-endlichen Bestimmungen zu überschauen vermag," eine Stelle, die sehr leicht eine zweifache gegensätzliche Unendlichkeit, wovon eine in das Subject, die andere in die Objectivität fiele, unbedingt in Schutz nehmen könnte; wenn sie nicht von einer andern wieder aufgehoben würde, die vom Denken aussagt: „daß sich dieses überall, nur als Unterordnung der vereinzelten Vielheit unter die Macht und Bestimmung der höhern Allgemeinheit erweise und zwar in der Wissenschaft durch den Begriff — in der Kunst durch die Form — im Leben durch den Charakter."

In diesen Worten bei jenen Vorgängen liegt für Uns Aufforderung genug, das metaphysische Gebiet der Psychologie zu verlassen, um auf dem physischen oder Wirklichkeits-Boden über das Denk-Wesen des Geistes — einen festeren, unzweideutigeren Aufschluß zu suchen.

Die Physik beschäftigt sich mit den Formen der relativen Wirklichkeit der Seele.

Jene sind A Metamorphosen als Selbsterhebungen;
B Functionen als Grundformen der Seele;
C Phönomenologische Momente derselben — (z. B. Schlaf und Wachen).

Unter den ersten sind die relativen Selbsterweiterungen zu verstehen (die in ihrer Totalität die Methode der psychischen Entwicklung ausmachen), unter den zweiten aber die Grundrichtungen der Seele.

Eingetheilt werden jene:

1. In productive = als Empfinden, Vorstellen, Denken.
2. In reproductive = als Einbildung, Erinnerung, Gedächtniß.
3. In symbolische = als Zeichen, Bild und Sprache (in ihrer Totalität machen sie die äußere Gegenbildlichkeit der innern Metamorphose).

Für unsern Zweck können wir uns nur mit den productiven beschäftigen, in denen ohnehin die eigentliche Selbsterhebung als Bedingung der reproductiven besteht.

A) Phasen der productiven Metamorphose sind nothwendig drei. Die Seele setzt sich nämlich:

a) als unmittelbare Einheit (singulare Concretheit) = empfindende Seele;

Digitized by Google

b) als abstracte Allgemeinheit (Subject für sich) = vorstellende Seele;
c) — concrete Allgemeinheit (Beider Einheit) = denkende —

Der Grund von ihnen ist das Princip des Fortschrittes oder des Stufenunterschiedes — dieses die endlich-selbstbestimmbare Subjectivität selber. Dieser ihre Bedeutung endlich liegt in der Zurückführung der objectiven Mannigfaltigkeit der Dinge auf ihre Einheit und Allgemeinheit des unendlichen Systemverhältnisses, folglich Selbstsetzung der ewigen Subjectivität, in der Objectivität des Daseyns, also Selbsterhebung der Subjectivität aus der endlichen Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit der Welterfassung.

B) Als unterscheidbare Selbstrichtungen der Seele werden angegeben:

1. Die Intelligenz = — } absoluter Positivität.
2. Der Wille = als Form } absoluter Zweckmäßigkeit.
3. Die Phantasie = — } absoluter Einheit Beider.

Sie sind Grundformen ihrer Freithätigkeit (d. h. Strebungsarten: die Subjectivität mit der objectiven Unmittelbarkeit in Einheit zu setzen und so zu besitzen).

Ihr Unterschied ergibt sich aus dem Urverhältnisse der Subjectivität zur Objectivität im Daseyn (d. h. aus dem immanenten System unendlich vieler Substanzen), welches der subjectiven Beziehung nur drei Sondermomente darbietet, nämlich:

a) das der absoluten Positivität (als solcher), ihr entspricht die Intelligenz als Form;
b) der absoluten Zweckmäßigkeit (als solcher), ihr entspricht der Wille als Form;
c) das der absoluten Einheit Beider (als solcher), ihr entspricht die Phantasie als Form;

Als Folgerungen daraus wird aufgestellt:

α) Diese Functionen sind wie Zweige einer Wurzel (d. h. Keine hat der andern gegenüber eine isolirte Eigenexistenz).
β) Jede Metamorphose stellt alle jene Functionen in sich dar. (Jene hat an diesen ihren Inhalt — diese bilden die Wirklichkeit von Jener.)
γ) Das Gesetz der Metamorphose macht sich also auch in diesen geltend. (Die untere Stufe ist Voraussetzung der höhern.)

Digitized by Google

Wenn sich nun jede Metamorphose zu allen Functionen verhält wie die Form zum Inhalte; so läßt sich jene auch als Kategorie auffassen, unter der die Functionen, und deßhalb auch gegenseitig modificirt, zu stehen kommen, und zwar im folgenden Schema:

Intelligenz Wille Phantasie	unter der Kategorie der Empfindung ist	Anschauung Triebwille Abbildung
Intelligenz Wille Phantasie	unter der Kategorie der Vorstellung ist	Auffassung Willkür Darbildung
Intelligenz Wille Phantasie	unter der Kategorie des Denkens ist	Begriff Willensfreiheit Ineinsbildung

Oder im veränderten Schema:

Intelligenz ist	Anschauung Auffassung Begriff	sub Kategorie der Empfindung
Wille ist . . .	Triebwille Willkür Willensfreiheit	sub Kategorie der Vorstellung
Phantasie ist	Abbildung Durchbildung Ineinsbildung	sub Kategorie der Denkens

Ehe wir uns nun darauf einlassen: Wie in der neuen Geisteseneyklopädie, die gegenseitige Modification im Conflicte der Metamorphosen und Functionen ausgefallen, müssen wir uns noch damit befassen: Wie jede Selbsterhebung und Selbstrichtung als solche bestimmt worden sey.

A) Wir haben schon gehört: daß die Seele — sich setzend
als unmittelbare Einheit = Empfindung sey
als abstracte Allgemeinheit = Vorstellung —
als concrete Allgemeinheit = Gedanke —

Jetzt vernehmen wir noch hinzu: daß der Seele erster Act in der Zeit die Empfindung sey. Unempfindung ist Innewerden der unmittelbaren Selbstpositivität (positiven Unmittelbarkeit) als rein endlichen Bestimmtheit. Und alle andern Empfindungen können nur Modificationen derselben seyn.

Digitized by Google

Ferner: daß die Seele als vorstellend erscheint, wenn sie sich im abstracten Unterschiede vom Objecte, d. h. als Subject erfaßt; daß ihr Vorstellen Vorstellungen bilde, als einzelne Kraftpositionen des Subjectes — dem Objecte gegenüber; daß Vorstellen identisch mit Bewußtseyn, und zugleich doch im Gegensatze zu jenen sey, kurz: daß Bewußtseyn sowohl Welt- als Selbstbewußtseyn sey. Jenes ist das Bewußtseyn des Objectes als einer rein unmittelbaren Gegenwart, mit welcher sich das Subject zugleich in unmittelbaren Unterschied setzt. Dieses aber ist das Bewußtseyn der subjectiven Allgemeinheit gegenüber der gegenwärtigen Unmittelbarkeit des Objectiv-Wirklichen.

Selbstbewußtseyn hat seinen Grundbegriff darin: daß es Bewußtseyn ist der beharrlichen Selbstwirklichkeit. S. 179.

Endlich: daß der Gedanke (reines Denken) das Streben sey: Die Einheit des Idealen und Wirklichen als Realität zu setzen, oder, die Reduction des Wirklichen auf Ideen, oder, ihre selbstfreie Allgemeinheit objectiv zu haben in der Wirklichkeit der Dinge, oder, in ihm strebt die Seele sich als unendliche Freiheit zu setzen.

Bedingung hiezu ist Selbstverdeutlichung der Seele: Ihr Wesen als Maaß der Dinge zu besitzen.

Momente dieser Metamorphose sind: Absicht, Reflexion und Urtheil. Ihr Resultat aber Ideen als Selbstvermittlungen der Seele aus dem Zustande ihrer unmittelbaren Singularität zur Allgemeinheit subjectiver Freiheit. Sie sind Begriffsgedanken, reflectirt in die Individual-Bestimmtheit des subjectiven Bewußtseyns.

B) Wir stehen jetzt bei der Bestimmung der einzelnen Functionen.

1. Intelligenz ist die Seele in ihrem Streben nach Wahrheit an und für sich. Wahrheit ist das absolut-positive Da — (der Dinge Wirklichkeit) subjectiv bestimmt. Die Intelligenz hat daher auch eine doppelte Seite.
   eine erkennende — das Object erfassende Thätigkeit
   eine wissende — das Object setzende Thätigkeit.
   (Setzen aber ist anerkennen — auf sich beziehen.)
2. Wille ist die Seele in ihrem Streben nach dem Guten an und für sich — d. h. nach absoluter Zweckmäßigkeit der Dinge.

Digitized by Google

Diese aber ist identisch mit der endlich-unendlichen Erhebung der freien Subjectivität; da der absolute Zweck der Dinge die endlich-unendliche Subjectivität selber ist.

Wille ist also die psychische Selbstmacht, insofern sie zu setzen sucht: Die Identität Ihrer Selbst und der Zweckbestimmung der Dinge als objective Wirklichkeit.

Die Seele strebt also als Wille einerseits

ihre Freiheit geltend zu machen, als den Ausdruck der Zweckbestimmung der Dinge, anderseits

ihre Freiheit real darzustellen an den Dingen, als das Wesen der Letztern.

Die Qualität des Willens besteht also darin: daß er seine Wirklichkeit nur im Fortschritte hat, und zwar vom Erkennen zum Bekennen. Der Wille muß daher durch die Stufen der subjectiven Metamorphose hindurchgehen, und so sich näher bestimmend, sich endlich selber gleich seyn. Der Wille ist also — wesentliches Moment der Seele — mithin keine constitutive Anlage — nichts Fertiges in ihr.

3. Phantasie ist die Seele, insofern sie die Form des Wirklichen, ihrer selbst willen [insofern sie die Einheit des Seyns und des Zweckes (der Singularität und des Wesens) darstellt] auf sich bezieht und so jene mit der objectiven Selbstbedeutung setzt.

Zur Erklärung dient Folgendes: Seyn und Zweck sind identisch im Wesen, und treffen zusammen in der unmittelbaren Wirklichkeit. Das Wesen in jeder unmittelbaren Wirklichkeit ist wesenhaftes Daseyn. Jede Unmittelbarkeit aber hat ihre besondere Form gegen andere Formen. Der Phantasie gilt also die Form als Existenz des Wesens, d. h. nicht bloß als Bild.

Phantasie ist also die Richtung der Seele auf das Schöne*).

---

*) Die Schönheit hat also eben so die Wahrheit und Güte zu ihrer Voraussetzung; wie die Phantasie die Intelligenz und den Willen, insofern diese die formale Einheit Beider, — ihre Verbindung zur Einheit ist. Demnach ist also:

Intelligenz = Form absoluter Positivität = Wahrheit.
Wille = Form — Zweckmäßigkeit = Güte.
Phantasie = Form absoluter Einheit Beider = Schönheit.

Digitized by Google

Dieſes iſt die Identität des Bildes und der weſentlichen Allgemeinbeziehung, als der Selbſtbedeutung der Objectivität.

Ihr Charakter iſt daher ſubjectiv-freie Luſt an der Form oder freie Setzung der Identität des Seyns und des abſoluten Zweckes (der Singularität und der allgemeinen Beziehung) in der unmittelbaren Form.

In der Kunſt hat jene ihre objective Wirklichkeit.

C) Wir ſtehen nun bei der wechſelſeitigen Modification der Metamorphoſen und Functionen (Selbſterhebungen und Selbſtrichtungen) oder — der Formen durch den mannigfaltigen Inhalt.

Wir haben es zu unſerem Zwecke vor Allem zu thun mit der Intelligenz unter der dreifachen Kategorie, d. h. mit der Intelligenz als Anſchauung — Auffaſſung und Begriff.

Intelligenz als Anſchauung iſt das Streben der Seele: die objective Realität, als unmittelbares Da, zugleich mit dem Subjecte ſelbſt zu ſetzen — oder — wenn die Intelligenz die Realität nach dem Standpuncte der Singularität beſtimmt, iſt ſie Anſchauung.

Dieſe hat daher wie die Intelligenz ſelber, zwei Seiten:

eine erkennende im Acte der Anſchauung, als Actualempfindung;

eine wiſſende in der unmittelbaren Innenempfindung der poſitiven Selbſtaffirmation als Exiſtentialempfindung — aber bewirkt durch den Act der Anſchauung. (Beiden Seiten entſpricht das Moment der Aufmerkſamkeit und Verinnerlichung.)

Intelligenz als Auffaſſung iſt das Streben: die Realität des Objectes in ſeiner (früher ſchon beſtimmten) Aeußerlichkeit dem Subjecte gegenüber zu ſetzen. Mit andern Worten: Das äußerliche Da wird zum Da des Unterſchiedes, oder — die Wirklichkeit wird als für ſich beſtehend, im Vergleich mit Andern, fixirt.

Auch ſie hat zwei Seiten, ſie iſt nämlich:

bloß auffaſſend (perceptiv) als Wahrnehmung (Reflexionanſchauung) des bloßen Unterſchiedes;

Digitized by Google

dann erfassend (apperceptiv) als Verstand, den bestimmten Unterschied auffassend.

Der Verstand, als erfassendes Vorstellen, strebt nach Feststellung des objectiven Fürsichseyns — vom Standpuncte der abstracten (für sich seyenden) Positivität.

Seine Momente sind: Scheidung — Unterscheidung — Bestimmung des Unterschiedes als Zurückführung aller Unterschiede — (dieses letztere aber gelingt erst der Intelligenz als Vernunftthätigkeit).

Intelligenz als begreifende (logisch-comprehensive) strebt eigentlich nach dem wahren Begriffe der Wirklichkeit. Das Begreifen besteht also darin: daß das wirkliche Daseyn, im Urbegriffe des Seyns als nothwendiges Moment gefunden, und so von seinem Widerspruche befreit werde.

Logische Intelligenz ist die theoretische Vernunft als Schöpferin der Ideen.

Die eigentliche Idee im theoretischen Sinne (oder die intellectuelle Idee, aber nicht intellectuelle Anschauung) ist der logische Begriff selber — der das einseitliche Continuum der unmittelbaren endlichen Wirklichkeit und der ewig unendlichen Beziehung als eine Realität festhält. Sie ist der frei getragene Gedanke der Immanenz-Einheit des Wirklichen und des Wesens; so wie der Begriff real schon im Objecte (d. h. in allen Kreisen des Wirklichen) liegt, und seine bestimmte subjective Setzung die Wissenschaft selber ist.

Fortschritte der logischen Intelligenz sind Fortschritte des reinen Begriffs und zwar als Gedanke des Begriffs, Urtheils und Schlusses.

Hier (in der Sphäre der Vernunftintelligenz) ist also der Denkbegriff die erste unmittelbare (aber subjectiv-freie) Affirmation der Einheit in dem Unterschiede — oder — der adäquate Urgedanke des Objectes in seiner Wesenwirklichkeit.

Im Denkurtheile gibt sich der Begriff die concrete Bestimmtheit als seine Wahrheit, d. h. als Wahrheit seiner subjectiven Allgemeinheit, — oder — jener ertheilt sich selber seine Wirklichkeit.

Die Copula ist nicht bloß der abstracte Beziehungspunct für das Subject und Prädicat, sondern Beider reale Einheit.

Digitized by Google

Im Denk- oder Vernunft-Schluſſe ſetzt ſich der Begriff der Nothwendigkeit und Wahrheit ſeiner concreten Beſtimmtheit, d. h. als eine weſentliche Beſtimmung in der Totalität des Wirklichen; der Schluß iſt die Zurückführung der exiſtenten (Singular-) Einheit (des Nothwendigen und Wahren) auf ihre Allgemein-Einheit. Durch den Schluß erlangt die Seele erſt ihre Realität als als eine freie Daſeynlichkeit des Seyns an ſich ſelber und hiemit als eine Selbſtbeſtimmtheit, die ihre Befriedigung in ſich ſelber trägt. S. 291.

Dieſe Formen kommen zwar ſchon vor im Gebiethe des Vorſtellens, aber nur in abſtracter Beziehungsweiſe zwiſchen Prädicat und Subject.

Motiv des Fortſchrittes iſt das Streben der ſubjectiven Freiheit: Sich zu affirmiren in ihrer Allgemeinheit und zugleich in real concreter Beſtimmtheit.

Mittel dazu iſt: die Identitätsbeziehung; ſo daß die Selbſtbeſtimmungen der Intelligenz an der Wirklichkeit ihren adäquaten Inhalt, und vice versa — die Wirklichkeit in jenen Selbſtbeſtimmungen die Weſenheit des Seyns habe.

Der Vernunft-Intelligenz kommt eben ſo der Tiefſinn wie der Verſtandes-Intelligenz der Scharfſinn zu.

Jener hat ſein Weſen darin: daß er eine hervorragende Energie bezeichnet in der immanenten Beziehung des beſtimmten Unterſchiedes auf ſein urſprünglich-innerliches Princip — oder in der Vermittlung der Idealgedanken des Wirklichen — der metaphyſiſchen Grundbegriffe. Er verfährt daher ſpeculativ-ſynthetiſch, wie jener abſtract-analytiſch.

Es kann nicht fehlen: daß dieſe Ueberſicht der Ausbeute aus der Phyſik, als der Lehre von der relativen Wirklichkeit der menſchlichen Seele für Viele zu lang und zu breit, und hiemit zugleich ſehr langweilig ausgefallen, indem ſie größtentheils nur ausführlicher wieder finden, was ihnen bereits im Auszuge aus der Metaphyſik, als der Lehre von der abſoluten Wirklichkeit derſelben, vorgelegt wurde. Bei andern aber kann dieſelbe Langweile einen edlern Grund darin haben: daß ſie nämlich die Phyſik als eigentliche (wenn auch hier bloß mit dem Adjective relativ bezeichnete) Wirklichkeit, aus der ſogenannten Metaphyſik wie aus ihrem Keime heraus, nicht aber umgekehrt, dieſe aus jener emporwachſend

Digitized by Google

erblicken; so daß die Physik unsers Psychologen nicht mit Unrecht den Namen Metaformalismus tragen könnte, insofern ja das reine Denken in seiner Formalität, wie über alles Seyn, so auch über alles Wirklichseyn zu entscheiden haben muß.

Die neue Physik des Geistes (der menschlichen Seele) trägt daher noch ganz die ätherischen Spuren des formal-metaphysischen Bodens an sich, wie sonst das real-metaphysische (indeelle) Denken die tellurischen Spuren des empirischen Selbstbewußtseyns an sich trug, gleich der sproßenden Pflanze, welche die Ueberreste der Schale mit sich fort in die Höhe zieht.

Aus einer Trias nämlich von Metamorphosen und Functionen — aus dreistufigen Selbsterhebungen und dreiseitigen Selbstrichtungen — und beide in gegenseitiger Durchdringung — erblickten wir die Physik als relative aber doch eigentliche Wirklichkeit der menschlichen Seele construirt; so zwar, daß die Erhebungen zu den Richtungen sich verhalten, wie die Formen zu ihrem Inhalte, der aber selbst wieder als dreigestaltige Form der geistigen Selbstkraft erscheint; so daß die Metamorphosen wie die Functionen nur als divergente Formen einer und derselben Selbstkraft in ihrer Thätigkeit angesehen werden können.

Jede Substanz ist nämlich, wie wir gesehen, die Einheit (Identität) von Singularität und Allgemeinheit, folglich concrete Allgemeinheit; aber diese einzelnen Momente als aprioriſchen Inhalt bringt die Substanz nicht auf einmal, nicht unmittelbar, sondern erst im Zeitleben a posteriori, mithin successiv und in bestimmter Ordnung zum Bewußtseyn. Es ergab sich die Substanz als Empfindung, Vorstellung und Gedanke. Aber auch die drei aprioriſchen Momente unendlicher Beziehung im Totalsysteme der Substanzen, traten nur successiv ins Bewußtseyn, woraus sich die Selbstrichtungen des Geistes auf das Wahre, Gute und Schöne als Intelligenz, Wille und Phantasie ergeben haben.

Vielen wird diese psychologische Ansicht die Exclamation ausgepreßt haben: Wie der Verfasser als Ontologe das Werden negiren, und als Psychologe das Bewußtwerden affirmiren könne! Allein sie haben dabei doch momentan übersehen: daß nach jener Ontologie das Bewußtseyn so wenig geworden als die Substanz, die, wie ihr Selbstthun, gleich ewig aufgestellt worden ist. — Was uns aber in dieser idealen Doppelconstruction geistiger Realität vor Allem in Erstaunen

Digitized by Google

ſetzte, war: daß ſie uns die Metamorphoſe, die ſie in der Ontologie aus dem Geſammtleben der Natur durch den triplicirten Mondismus verbannt hatte, in das Leben des Geiſtes wieder einzuſchwärzen wagte.

Denn unſer Pſychologe ſelber wird nicht läugnen wollen: daß Empfinden, Vorſtellen und Denken (letzteres als ſchematiſirendes Einbilden) wenigſtens im höhern Thierreiche der Natur, wenn nicht ſchon früher angetroffen werde.

Es frägt ſich daher: Mit welchem Rechte unſer Pſychologe jene Metamorphoſen des animaliſchen Princips (der ſogenannten Lebens-Subſtanz) dem Geiſte im Menſchen beilegen konnte? Die beſte Antwort hierauf ſtünde ihm freilich zu Gebote, wenn er ſagen dürfte: daß ja die menſchliche Seele nicht bloß Lebens-Monade oder Natur-Seele; ſondern auch zugleich Geiſt ſey, dem jene eben ſo unter- wie die Seele den zwei andern Subſtanzen über-geordnet ſey, und daß demnach — wenn einmal auf dieſe Weiſe die dreiſtufige Metamorphoſe dem Naturprincipe im Menſchen vindicirt worden — dem Geiſte (wenn dieſem überhaupt noch ein eigenthümlicher Gedanke zukommen ſolle) nur die Intelligenz übrig bleibe, welche unter den drei Selbſtrichtungen Oben an ſteht, und welche von nun an ihre Herrſchaft darin bethätigt: daß ſie die Empfindung der untergeordneten Lebensmonade zur Anſchauung, die Vorſtellung derſelben zur Auffaſſung, ihren Gedanken endlich zum Begriffe erhebt.

Und fürwahr! die Grundformen des Naturlebens blieben auch jetzt noch Formen (Kategorien) für den Geiſt, um ſeinen edlen Selbſt-Inhalt darin niederzulegen, wodurch jene ſelber geadelt würden. Er trüge auf dieſe Weiſe die Kron-Juwelen der Wahrheit, Güte und Schönheit wahrlich! in gebrechlichen irdenen Gefäßen!

Allein jene Antwort ſteht unſerm Pſychologen nicht mehr zu Gebote, ſeitdem er in der Ontologie, von der Lebens-Monade alle Selbſterhebung zum Gedanken ſelbſt in der Zeitform ausgeſchloſſen hat. Im entgegengeſetzten Falle hätte er ſich allerdings bemüſſigt geſehen: das Geiſterreich in gleicher Gliederung dem Naturreiche entgegen zu ſetzen. Er hätte jenes eben ſo aus Geiſtes- und Lebens-Monaden, wie dieſes aus materiellen und vegetabilen aufgebaut.

Auf dieſe Weiſe wäre zugleich, wie die dreigeſtaltige Metamorphoſe, ſo die dreigeſtaltige Function, wenn auch durch Vertheilung an-

Digitized by Google

zweierlei Subſtanzen, doch immer noch einem und demſelben Geiſterreiche einverleibt worden, und zwar mit größerem Rechte und edlerem Anſtande als jetzt, wo man die traurige Wahl hat: Entweder vom Geiſte ausſchlüßlich den Gedanken zu prädiciren, von der Natur aber und zwar für die Sphäre der Lebens-Monade als bloßem Automate die reine Gedankenloſigkeit — oder — wenn man das nicht will — die Metamorphoſe mit ihren Selbſterhebungen (wenn auch noch ohne alle Function und Selbſtrichtung) ſchon im geiſtloſen Thierreiche beginnen zu laſſen, mit den Functionen aber erſt die Menſchenrace ausſchlüßlich zu honoriren deßhalb, weil ſie allein im Beſitze des reinen Geiſtes, wenn auch als einer noch gedankenloſen Intelligenz iſt.

Im erſten Falle aber ſehen wir uns plötzlich auf den alten carteſiſchen Standpunct zurückgeſtellt, von dem aus weiland die Factoren des Gegenſatzes im relativen Seyn als Gedanke und Ausdehnung (Begriff und Materie) beſtimmt wurden; im zweiten Falle aber iſt zwar die Lebensregion unter dem Menſchen nicht ohne Denken, die intelligente Function aber im Menſchen bringt jenes Denken doch nicht weiter als zum Begriffe. Mit dieſem aber wird zugleich nothwendig der Unterſchied zwiſchen der Geiſtes- und Lebens-Subſtanz als ein weſentlicher (qualitativer) in Verneinung geſtellt, und hiemit zugleich ein ontologiſches Grundaxiom in der neuen monadiſchen Geiſteslehre. Denn zu Folge jener Negation kann dieſe es nicht mehr wie bisher unter die metaphyſiſchen Unmöglichkeiten zählen: daß die Natur — Geiſt werde mittelſt Metamorphoſe. Denn der Geiſt weſet ja im Selbſtthun; dem zu Folge aber ſehen wir ihn dasſelbe thun, was die Natur unter ihm thut, er iſt alſo factiſch ſchon Natur, und die Natur Geiſt geworden.

Es wäre allerdings für unſern Pſychologen eine ſehr verdienſtvolle Arbeit geweſen, zu zeigen: welche Modification das Empfinden, Vorſtellen und Denken durch den Geiſt im Menſchen erfahre, und welche Geiſtesfunction jener eigentlich zu Grunde liege. — Denn offenbar ſteht der Menſch ganz anders vor der Natur als das Thier; und wenn die Natur auch in beide auf gleiche Weiſe hineinſchaut, ſo ſchauen doch beide auf ungleiche Weiſe in ſie hinaus.

Aber jenes Unternehmen iſt Verdienſt nur unter gewiſſen nicht unerweislichen Vorausſetzungen: daß nämlich jene Selbſterhebungen in dem Naturprincipe wurzeln, daß ſie folglich ohne Triebwil-

Digitized by Google

len nicht eintreten, der als solcher wesentlich vom Willen des Geistes verschieden ist, weil dieser als ursprünglich freier, kein getriebener Wille ohne seiner Zustimmung seyn kann, und deßhalb Wahlwille seyn muß. Daß endlich das Abbild und mit ihm die Einbildung demselben Bildungsprincipe der Natur anheimfalle, aber auch dem menschlichen Geiste zur Versinnbildung seiner Gedanken zu Gebote stehe, da der Mensch selber, als Vereinwesen von Geist und Natur der Mikrokosmus ist.

Aus jener Arbeit würde sich zugleich ergeben haben: Daß, wenn auch im Menschen das Schema der Einbildungskraft sich nicht ohne Einfluß des Geistes zum Begriffe herausbildet, die Thätigkeit des Letztern hiemit noch gar nicht als erschöpft gedacht werden könne, ja selbst dann nicht, wenn er sich vom Begriffe selber — abermal den Begriff construirt hat. Diese Kraftäußerung in der Potenzirung des empirischen zum reinen Begriffe, offenbart schon ein Princip, das über dem Begriffe stehend, sein Selbstthun nicht in bloßer Begriffsbildung aufgehen lassen kann.

Mit dieser höhern Begriffsformation kann also die Denkfunction des Geistes um so weniger abgelaufen seyn, als er hiemit immer noch im Dienste der Natur als seiner Gebieterin stehend, nicht aber diese von ihm beherrscht gedacht werden müßte. Und doch haben wir in der ganzen Lehre von der relativen Wirklichkeit des menschlichen Geistes aus der Hand unsers Psychologen bisher noch keine Stelle gefunden, die eine höhere Function des Geistes wenigstens ahnen ließe.

Wir hören ihn zwar von Ideen reden, als Schöpfungen der Intelligenz, wenn diese das Denken zum Begreifen erhebt, und dadurch die begreifende geworden, und deßhalb auch von ihm als logische Intelligenz oder intellectuell-theoretische Vernunft aufgestellt wird.

Wir finden aber schon in der denkenden Metamorphose die Ideen als Resultate derselben von ihm angegeben, oder als Resultate der höchsten Selbstvermittlung der Seele aus dem Zustande ihrer unmittelbaren Singularität zur Allgemeinheit subjectiver Freiheit — oder — als Gedanken des Begriffs, wenn dieser in der Individualbestimmtheit des Subjectivbewußtseyns reflectirt wird. Als Producte der logischen Intelligenz nennt er die Ideen auch die freigetragenen Gedanken der Immanenzeinheit des

Digitized by Google

Wirklichen und des Wesens; ferner — die bestimmte freie Festhaltung des übersinnlichen Continuums als einer Realität, insofern nämlich der Begriff seinen Factor eben so in der unmittelbaren endlichen Wirklichkeit, als in der ewig ursprünglichen Unendlichkeit der Beziehung (versteht sich des Subjectiven aufs objective Daseyn) habe.

Von dieser Thätigkeit der Intelligenz heißt es endlich: daß sie (als Function) coincidire mit der geistigen Urkraft in der Zeit, und daß jener ihre Fortschritte nur Fortschritte des reinen Begriffs seyn als Begriffs-, Urtheils- und Schlusses-Gedanke, denen als Motiv zu Grunde liegt die Strebung der subjectiven Freiheit: sich zu affirmiren in ihrer Allgemeinheit und zugleich in ihrer real concreten Bestimmtheit. S. 283 — 196. I. B.

Wir glauben hiemit hinlängliche Belege angeführt zu haben: daß jene Coincidenz mehr als diese, d. h. wesentliche Identität sey des Begriffs und der Idee, da beide doch nur dem Grade nach von einander verschieden gedacht werden können, bei der Voraussetzung: daß der Geist seine höchste Thätigkeit nur darin offenbare: daß er Begriff, Urtheil und Schluß als Gedanken zu Gedanken potenzire. — Es ist Uns noch nicht eingefallen, diese Operation dem Geiste abzusprechen — aber hinzusetzen müssen wir abermal: daß eben, weil der Geist dies vermag, er nothwendig noch mehr vermöge, was das Princip der Begriffsbildung keineswegs vermag.

Um fremde Gedanken auf ihre Idee, d. h. auf ihren Realgrund zurückzuführen, muß der Geist schon im Besitze der Idee als des Resultates seines eigenthümlichen Denkens seyn. In dieser nur liegt wie das Maß so das Recht zur weiteren Ideenbildung.

Wer fremdes Daseyn auf seinen Realgrund reduciren will, muß zuvor sein eigenes Daseyn in seinem Realgrunde erfaßt haben. Nur das Denken des Letztern ist Wissen — und dieser Gedanke allein ist die Idee.

Wer sich aber als Realgrund, als reales Seyn, als Substanz denkt, ist zu diesem Gedanken nur mittelbar vorgedrungen durch die Erscheinungen Seiner als Substanz, zu denen er sich von Nun an als Substanz, zugleich in dem Verhältnisse der Causalität vorfindet.

Sich als Ur-Sache — Realgrund — als Seyn im Gegensatze zur Erscheinung denken, heißt zugleich, diese nicht bloß als Object

Digitized by Google

im Gegensatze zum Subjecte, sondern das Object selbst als Gewirktes in und von ihm als Objectivirung des Subjectes denken. Und nur wer diese primitive Grundlage in sich trägt, kann jedes fremde Daseyn als gegebenes Object an sich — abermal zum Object für sich — zum freigesetzten Object erheben; und das muß er, wenn er jenes auf seinen Realgrund, d. h. als Erscheinung und Daseyn, auf das ihr zustehende Seyn zurückführen, jenes in diesem erkennen, d. h. aus ihm begreifen will.

Eine Substanz aber — deren Selbsterscheinung sich darin vollzieht: daß sie zum Gedanken von ihr selber (zur Selbst-Verinnerung) nur durch Veräußerung ihrer selbst — in materieller Objectenbildung vordringe; die kann sich so lang nicht als Substanz — als Seyn im Gegensatze zur Selbsterscheinung — erfassen, als sie vor Allem darauf angewiesen: Ihr eigenes, erstes Product, die Objectenwelt zu denken; was allerdings in letzter Instanz im formalen Begriffe vor sich geht, der in seiner Totalität nichts anders ist als der durchgeführte, vereinfachte Schematismus im Subjecte von dem vielgestaltigen Objecte, wie denn auch factisch die Natur da — wo sie ihre höchste Objectivirung in der sinnbegabten Individuenbildung erreicht mittelst der Sinnesthätigkeit des Thierreiches, das Schema der Einbildungskraft, als Morgenröthe des Begriffes und der fernern Tageszeiten ihrer Innerlichkeit ansetzt.

Man wird vielleicht jene ausschlüßliche Angewiesenheit der denkenden Natur an die Schematisirung in Abrede stellen wollen.

Aber wir geben zu bedenken: Was alles dazu gehört, damit ein Naturindividuum als Subject, die Natursubstanz, im Gegensatze zur Totalität ihrer Selbstobjectivität in Veräußerung und Verinnerung, und hiemit jene selber als eigentliches Subject erfassen könne. Gehörte nicht zu dieser Function von Seite des Naturindividuums: daß es sich nicht bloß von den Naturobjecten schiede, sondern sich auch überdies unterschiede, d. h. an ihm selber die Scheidung von Seyn und Erscheinen vollzüge; daß es ferner dieses ihr Seyn selber als Erscheinung (Offenbarung) der Natursubstanz, und hiemit sich selber im Gegensatze zu dieser erfaßte? Hieraus aber folgte: daß das Individuum allein wüßte, daß die Natur als Substanz ohne Bewußtseyn seyn müsse, weil Es selber das Bewußtseyn der Natur und hiemit die ausschlüßliche Subjectivität derselben sey.

Digitized by Google

Ferner noch gehörte dazu: daß die Naturſubſtanz ſelber in ihrem Gegenſatze zu ihrer, doppelſeitigen Objectivität noch als Monade exiſtent vorhanden wäre — welches objective Erforderniß noch weniger, als jenes ſubjective, bei ihr gedacht werden kann, da ſie als die in urſprünglicher Differenzirung real dirimirte Subſtanz ſelber gedacht werden muß, um ihre elementare, dynamiſche, geſchlechtliche und logiſche Gegenſätzlichkeit (oder wie man dieſe Momente ſonſt benennen mag) als Selbſtſteigerungen und Stadien zu ihrer formalen Selbſtverinnerung aus jener zu begreifen.

Da aber der Gedanke der Subſtanz von Ihr als Realgrunde zuſammenfällt mit dem Ichgedanken, der in dieſem Worte nur ſeinen ſprachbildlichen Ausdruck beſitzt; ſo erübrigt uns noch, die neue Geiſteslehre über die Ichheit zu verhören.

Jene ſpricht von ihr in dem Abſchnitte, der die zweite Metamorphoſe (die vorſtellende Seele) behandelt, welche demnach die erſte vorausſetzt.

Zu beſſerm Verſtändniſſe der Ichheit müſſen wir Einiges aus beiden vorausſchicken.

1. Empfindende Seele.

Die Seele hat ſich zuerſt zu ſetzen in ihrer poſitiven Unmittelbarkeit, d. h. in rein endlicher Beſtimmtheit ihrer (ſubjectiven) Realität, folglich in der unaufgelöſ'ten Einheitsſetzung der Seele und des Leibes.

a) Dieſe Naturform der Seele hat ihren Ausdruck in der Empfindung. Die Seele als Princip ſetzt jede Entwicklung in ihrer Wirklichkeit, folglich auch die Empfindung. Dieſe iſt alſo der Seele erſter Act in der Zeit, mithin zugleich das Product, nicht das Princip von der ſubjectiven Realität der Seele, wie der Senſualismus behauptet: daß die Seele nichts im Denken habe, was ſie nicht zuvor in der Empfindung gehabt.

Das Empfinden geſtattet alſo (dieſer Urbedeutung nach) keinen Unterſchied zwiſchen ſubjectiver und objectiver Thätigkeit in der Empfindung, beide Momente ſind in ihm ſchlechthin unmittelbar einheitlich geſetzt, d. h. die objective Empfindung iſt ſchon eingeſchloſſen in der Selbſtempfindung. Jene tritt ſpäter nur hervor, weil die Seele in ihrer Innerlichkeit das Streben zur Unterſcheidung beider Momente, beſitzt. Immer aber bleibt die Empfindung ein rein naturbeſtimmter Act (weßhalb jene Doppelrichtung ſchon bei den Thieren zu finden iſt). Ohne

Digitized by Google

Empfindung nämlich würde die Natur dem Geiste fremd bleiben, und dieser könnte nie die immanente Einheit Seiner und der Natur als Wahrheit des Seyns setzen.

Die Empfindung kann die erste Wirklichkeitsform der Seele nur insofern seyn, als jene die letzte Naturexistenzform darstellt.

Alle Empfindungen sind Modificationen einer Urempfindung, welche das Innewerden der unmittelbaren Selbstpositivität ist. Diese aber ist sowohl positive Wirklichkeit als productive Thätigkeit. Das Innewerden betrifft daher dort einen Zustand, hier einen Gegenstand.

b) Daher die Eintheilung der Empfindungen:

in Existentiale = als Vital- und Virtual-Empfindungen
und Actuale = — dynamisch Allgemein- —
— corpuscular Sonder- —
— bloße Local-Empfindungen.

Das Innewerden des Zustandes ist eben so die Grundlage des Gemüthes, wie das des Gegenstandes die der Weltanschauung. Zustände sind übrigens bedingt entweder von Urbedürfnissen der Existenz, wie z. B. Hunger und Durst; oder von Wirkungen, die aus Verhältnissen der Seele zu andern Dingen für sie entspringen, wie z. B. Lust und Unlust des Angenehmen und Unangenehmen — der Zuneigung und Abneigung.

c) Vermittelt wird die Empfindung durch den Sinn. Dieser ist die lebendige Selbstthätigkeit, die sich vermittelt zum Empfinden; und der sinnbegabte Organismus ist nur die Erscheinung jener Selbstvermittlung. Sinne sind kein abstractes Zwischenmoment, keine Canäle, keine bloßen Instrumente, sondern Modificationen der einheitlichen Individualthätigkeit der Seele und des Leibes.

Die Seele ist in den Empfindungen thätig — diese sind ihre eigenen Thätigkeitsformen und damit ihre ersten Selbstbestimmungen. Jene verhalten sich daher zur Seele nicht äußerlich, diese hat vielmehr in den Sinnen ihre erste erscheinende Selbstform. Der subjective Fortschritt der Seele aber besteht darin: daß sie die sinnliche Thätigkeitsrichtung — zu ihrer eigenen Bestimmung macht, diese auch später als solche, von sich aus objectivirt, und auf diese Weise zum Vorstellen, Fühlen und Denken gelangt.

d) Der Sinn läßt demnach eine Eintheilung zu (nach der der Empfindung) in den innern und den äußern.

Digitized by Google

Jener ist die unmittelbare Individualisirung der Lebenssubjectivität und ihrer Stimmung in der innerlich-sinnlichen Bestimmtheit des Leibes.

Der äußere hat seinen Ausdruck in den Nerven, die nach der Oberfläche auslaufen. Dargestellt ist er im Cerebral- und sympathetischen Systeme, in welchen sich zugleich der Gegensatz des innern und äußern Sinnes kund gibt.

Im innern Sinne hat die Seele die unmittelbare singular-concrete Selbstreflexion ihrer allgemein-subjectiven Strebungen. Es ist hier zugleich noch die Rede von einem psychisch-inneren Sinne, der den Uebergang mache von reinen Empfindungen zu subjectiv-bestimmten Seelenstrebungen.

In ihm sollen jene die Form annehmen der vorstellenden Thätigkeit, die Strebungen aber die Form der (individuell gesetzten) sinnlichen Einheit. Und doch ist keine Rede davon: Ob dieser innere Sinn etwa nur dasselbe zu bedeuten habe wie das Bewußtseyn oder Selbstbewußtseyn, wovon jenes eben so mit dem Vorstellen wie dieses mit der Ichheit und Persönlichkeit zusammenfällt, wie wir gleich sehen werden, in der Metamorphose

2. Vorstellende Seele.

a) Vorstellen ist das einfache, subjective Setzen der Empfindung als eines Objectes, im abstracten Unterschiede von dem Subjecte.

Die Seele erscheint demnach hier selber schon im abstracten Unterschiede von dem Objecte. Bedingung dazu ist die Vollendung der endlichen unmittelbaren Position mit Central- und Peripherieausbildung, worin sich ein bestimmter Kreis von Empfindungen gestaltet und die Seele nun vermag: Sich als Subject zu setzen, d. h. sich als substanzielles Princip freier Selbstheit zu erheben über jene Einheit des Subjectobjectes. Grundlage nur der Vorstellung ist die Empfindung deßhalb, ihr Princip aber ist eben die psychische Subjectivität, die im Vorstellen sich zum Bewußtseyn bestimmt.

Vorstellen also im Gegensatze zum Bewußtseyn aufgefaßt, ist eine psychologische Unwahrheit (weil bloß abstracte Wahrheit).

Das Vorstellen bildet Vorstellungen (wie das Em-

Digitized by Google

pfinden die Empfindungen). Jene sind einzelne Kraftpositionen des Subjectes dem Objecte gegenüber.

b) Im Vorstellen liegt eine stufenartige Erhebung. Zuerst wird nämlich die Empfindung objectivirt und festgehalten *). Dann bilden sich Gemeinvorstellungen (Vorstellungen vom Verhältnisse zu einander) (die Vermittlung liegt theils in dem Subjecte, das ihr Princip ist, theils in den objectiven Verhältnissen der Empfindungen zu einander).

Endlich der eigentliche Begriff. In diesem nur (nicht in jener) wird das Verhältniß der Vielheit auf die Einheit des Princips mittelst Beziehung jener auf diese — gesetzt.

Jener ist also diese abstracte Verhältnißmäßigkeit für sich, in welcher aber die wirkliche Beziehung des Momentes objectiver Vielheit, auf das Moment realer Einheit seinen Ausdruck findet.

c) Der Unterschied (zwischen Vorstellen und Vorstellungen) reflectirt sich für's Bewußtseyn einerseits als

α. { Elementarisches = empirisch-concretes Bewußtseyn
+
Generisches = empirisch-abstractes —

anderseits als:

β. { Weltbewußtseyn — als Vorstellung von der Objectivität der erscheinenden Wirklichkeit des Seyns.
+
Selbstbewußtseyn — als Vorstellung von der vorstellenden Subjectivität.

Der allgemeine Grundbegriff des Letztern liegt darin: daß es das Bewußtseyn der beharrlichen Selbstwirklichkeit ist, jedem äußerlichen Unterschiede gegenüber — es hat deßhalb auch überall das Weltbewußtseyn zu seiner Voraussetzung.

d) Der Fortschritte des Letztern gibt es drei, je nachdem sich die Selbstvorstellung des Subjectes bestimmt:

*) Es muß hier zugleich daran erinnert werden: daß durch diese Objectivirung der Empfindung zugleich das Gefühl eintritt. Denn nach der Abhandlung S. 188 fällt das Gefühl in die vorstellende Seele. „Gefühl ist die Seele, insofern sie sich hat, als ihr selbstiges Leben — oder — die Seele ist die fühlende, wenn ihre vorstellende Thätigkeit der reine Selbstwesser aus ihrer individuellen Positivität ist.“ Auch wird daselbst noch gesagt: „Daß das Gefühl keine besondere Grundfunction neben den drei angeführten sey, und daß endlich alle Gefühle als Selbstgefühle auch einzutheilen seyen in Existential-, Actual- und Personal-Gefühle.“

Digitized by Google

α. als Vorstellung der Selbstexistenz (für sich bestehende).
β. — — — Selbstmacht (in Bezug auf jede andere Wirklichkeit.)
γ. — — — Identität jener Beiden.

Jene Fortschritte finden ihren Ausdruck in folgenden Sätzen:

Ich bin — als reales Selbstbewußtseyn als subjectives Selbstsetzen des Unterschiedes halber von der äußern Wirklichkeit.
Ich bin ich — als formales Selbstbewußtseyn oder abstractes Ich.
Ich bin Real ich — als substantielles Selbstbewußtseyn als Aufhebung des abstracten Ich in der concreten Selbstwirklichkeit.

In jenen Fortschritten ist zugleich mitgegeben:
ein Gewohnheits-Ich oder grammatisches,
ein absichtliches Ich oder logisches,
ein freigewordenes Ich oder persönliches.

Das Wesen aber der Persönlichkeit soll darin liegen: daß sie die zum Bewußtseyn gelangte Einheit der individuellen Bestimmtheit sammt der allgemeinen Selbstmächtigkeit ist. In ihr ist das Individuum zur subjectiven Selbstinnerlichkeit geworden.

Die Persönlichkeit steht also höher, als der abstracte Egoismus. Jene fordert zu ihrer Möglichkeit, die Anerkennung anderer Selbstheiten in einer und derselben höhern Einheit, weil sie ohne diese eben keine concrete Bestimmtheit ihres subjectiv-allgemeinen Selbstes haben könnte, worin die Persönlichkeit doch ihr eigenthümliches Wesen besitzt. Sie ist deßhalb auch gegenseitig, weil nur durch die Reflexion von der freien Selbstrealität eines andern Individuums, die Affirmation der eigenen Selbstwirklichkeit (das persönliche Selbstbewußtseyn) vermittelt wurde.

„So besteht selbst die Persönlichkeit Gottes nur in der Beziehung aller endlichen Persönlichkeiten auf sich, und zugleich in der Voraussetzung dieser — aber — diese wie jene ist kein Prozeß."

Da diese Grundzüge zunächst aus der Ansicht über die Vorstellung als Metamorphose, entfernter aber aus der über die Empfindung hervorgehen; so können unsere Gegenbemerkungen über jene die beiden letztern nicht umgehen.

Wir finden in der Anordnung dieser Metamorphosen als Selbsterhebungen der Seele die gangbare Methode beobachtet, die in ihren Un-

Digitized by Google

terſuchungen überall von einer ſogenannten unmittelbaren Einheit ausgeht, dieſe dann in die Entzweiung übergehen und endlich aus dieſer zur Einheit zurückkehren läßt, um dieſe endlich als eine vermittelte, höher als die erſte ohne Vermittlung ſtellen zu können. Jene Einheit aber iſt hier nicht eine ſchlechthin einfache und deßhalb eigentlich unmittelbare oder ſubſtantielle Einheit, ſondern bloß eine unaufgelöſ'te (und deßhalb nur unmittelbar genannte) Einheitsſetzung zweier Einheiten (nämlich der Seele und des Leibes) (d. h. der geiſtigen und lebendigen Monade), die von jener ſelbſt vollzogen, ihr erſter Act in der Zeit, und als Product und Stoff, die Empfindung genannt wurde.

Vorausgeſetzt nun einſtweilen die Wahrheit einer ſolchen Einheitsbildung, müſſen wir doch zunächſt die Bezeichnung derſelben mit dem Worte Empfindung beanſtändigen. Hätte jemand Anderer jene einheitliche Setzung etwa mit dem Worte Gefühl bezeichnet; ſo würde unſer Pſychologe dagegen aus dem Grunde proteſtiren: „weil die fühlende Seele ſchon die vorſtellende ſey, inſofern ſie ſich nämlich als ihr ſelbſteigenes Leben hat.“

Und fürwahr! damit ſich die Seele (die geiſtige Monas) als ſolche, d. h. für ſich habe, muß ſie ſich im Gegenſatze zur Lebensmonade erfaſſen. Allein es darf dabei nicht überſehen werden: daß durch dieſe abſtracte Faſſung des einen Factors im Gegenſatze, zugleich der andere in gleicher Weiſe gefaßt wird, und daß wenn die erſte Faſſung als Gefühl, die zweite mit gleichem Rechte als Empfindung bezeichnet werden kann; und dieß hier um ſo mehr, da, wie wir gehört, die Empfindung ein rein naturbeſtimmter Act genannt, und als die letzte Form der Naturexiſtenz auch der Thierwelt zuerkannt worden iſt, und überdies die Gefühle auf dieſelbe Weiſe wie die Empfindungen eingetheilt worden ſind. In der letzten Naturform aber als ſolcher kann das Recht nicht liegen: dieſelbe zur erſten Form des thätigen Geiſtes zu machen, vorausgeſetzt wenn dieſer wahrhaft eine Monade für ſich und nicht etwa nur die hypoſtaſirte Modification einer Andern ſeyn ſoll. Der Geiſt mag allerdings thätig ſeyn in der Wahrnehmung jener Form auf Seite der Natur, mit der er zur Einheit verbunden iſt; deßhalb aber iſt jene Form als ſolche noch nicht die erſte Form ſeiner Selbſtthätigung.

Die Unrichtigkeit in jener Beziehung ſtellt ſich noch mehr heraus, wenn wir erwägen: wie ſich unſer Pſychologe über den Urſprung der Empfindung ausſpricht.

Digitized by Google

Als allgemeine Basis stellt er auf, das Resultat des Wechselwirkens der Substanzen, als besondere aber dasselbe Resultat als Bestimmung jedoch und Zustand zugleich an einer Substanz.

Sie entstehen, heißt es, indem eine lebendige Individualität gegen eine objective Wirklichkeit in das Verhältniß entweder einer Reaction oder einer Action tritt, und deßhalb jenes Resultat dieser Gegenseitigkeit, als seine eigene Bestimmung an ihr selber hat. Daraus folgert er endlich: daß Empfindungen, Urproducte und Selbsterhaltungen der Substanzen seyen, daß aber nur Lebendige empfinden können.

Wir können mit diesen Angaben nur zufrieden seyn, müssen aber doch Einiges als Berichtigung hinzusetzen.

α. Wenn lebendige, so müssen auch geistige Substanzen der Empfindung fähig seyn unter gewissen Voraussetzungen; und daß dann die Empfindung dieser bei ihrer qualitativen Verschiedenheit von lebendigen Monaden auch eine andere Bezeichnung in Anspruch nehme, z. B. in dem Worte: Gefühl, oder — wenn dieser Ausdruck mehr für die Lebensmonade geeignet wäre, mit dem Worte Empfindung.

β. Daß Empfindungen, als Producte des Wechselwirkens, nicht Acte oder Momente in der Selbstthätigkeit der einzelnen Substanzen seyn können, eben weil das Product diese als subjective Bedingungen voraussetzt. Höchstens ließe sich das Product, weil bewirkt durch die subjective Thätigkeit, als ein indirectes Moment in dieser auffassen. Empfindung ist also so wenig als erste Selbstbestimmung der Seele wie das Gefühl als erste des Geistes zu betrachten; wohl aber als ein Stoff und Object, das vom Geiste zu dem Zwecke behandelt werden kann, um in ihm und aus ihm die Coefficienten des Productes zu entdecken.

γ. Daß die eigentliche Voraussetzung und Bedingung Beider nicht die Action oder Reaction einer Substanz seyn kann, wohl aber die Reaction (oder Action) mit der Reception vereint, weil zur Gegenwirkung auf Einwirkungen (Reaction auf Action) die Empfänglichkeit der rückwirkenden Substanz als Bedingung vorausgesetzt werden muß. Wie denn überhaupt mit der Receptivität (oder Passivität) der Substanzen, metaphysisch nur ihre gegenseitige Relativität im relativen Seyn und hiemit zugleich ihr Nichtabsolutseyn bezeichnet wird.

δ. Daß Empfindungen oder Gefühle als Resultate nicht zu verwechseln sind mit Sinneseindrücken, die uns als objective Empfindungen

Digitized by Google

benannt und als bereits enthalten in den subjectiven aufgestellt worden sind. Aus demselben Grunde ist auch die obige Eintheilung der Empfindungen in Existentiale und Actuale als Innewerden des Zustandes und Gegenstandes nicht gut zu heißen. Nur jenes verdient den Namen Empfindung, denn nur Zustände werden ursprünglich empfunden — Gegenstände aber werden vorgestellt mittelst der Sinne. Aus diesem Mißgriffe entsteht ein zweiter, nämlich: daß man für die Empfindung als Innewerden des Zustandes, einen innern Sinn postulirt, weil für das Innewerden des Gegenstandes der äußere Sinn gegeben ist; da doch jener, wenn er etwas anders seyn soll als das Bewußtseyn selber in der Totalität seiner Momente, oder auch nur als Receptivität der Monade, offenbar eine psychologische Unwahrheit ist.

8. Eben so wenig sind die Empfindungen als Modificationen der Urempfindung zu denken. Diese ist zwar ein Product der Urmodification der Substanz (wenn diese als Seyn zur Erscheinung differenzirt wird), und kann insofern auch als Moment in jener mitgefaßt werden; allein die Empfindung als solche wird nicht mehr modificirt, um dadurch die andern zu setzen, sondern diese sind abermal für ihren Eintritt auf dieselben Factoren in und außer dem empfindenden oder fühlenden Subjecte angewiesen.

Diese Ueberschätzung der Empfindungen ohne Paralleliſirung derselben mit den Gefühlen in der Lebenssphäre der geistigen Substanz, hat ihren Grund nur in der metaphysischen Ansicht des Verfassers von der Substanz, als der sogenannten Selbstkraft, und von dieser als einer reinen, d. h. absoluten Selbstthätigkeit. Denn eine solche Substanz bedarf allerdings keiner Receptivität als einer Empfänglichkeit für fremdes Seyn und dessen Einwirkung auf sie, um zur Selbstthätigkeit in der Rückwirkung als Spontaneität und durch beides zur Selbstoffenbarung zu gelangen. Gehen aber für die Reconstruction des Gefühls und der Empfindung die Coefficienten verloren; dann muß freilich das Product beider an ihre Stelle treten, und die Empfindung muß als der erste Act der Seele in der Zeit, als ihre erste Wirklichkeitsform aufgestellt werden.

So viel über die fehlerhafte Bezeichnung der unaufgelöſten Einheitssetzung der Seele und des Leibes.

Die factische Verbindung zweier Monaden zur Einheit mit wie ohne Lebensentfaltung ist so wenig die Ursache vom Fühlen und Empfin-

Digitized by Google

den, als von den Thätigkeiten, die jenen vorangehen; die Einheitssetzung Beider im Bewußtseyn hat also auch keine Befugniß, sie mit dem Ausdrucke Empfindung oder Gefühl auszuzeichnen. Aus dieser fehlerhaften Bezeichnung aber erhellet zugleich für die bezeichnete Sache selber: daß diese eine psychologische Unwahrheit sey. Jene Einheitssetzung bei aller Unaufgelöstheit ist ja eigentlich nur eine Ganzheitssetzung zweier Realeinheiten. Wie aber von dem Ganzen seine Theile; so wird auch von der reflexen Setzung (als Kenntniß und Vorstellung) des Ganzen, die Kenntniß der Theile vorausgesetzt, wie die tägliche Erfahrung im Leben beweist. Eine bloß empfundene oder gefühlte Einheit könnte eben keine unaufgelöste und deßhalb zugleich auflösliche seyn, eben weil sie nicht als eine verbundene oder zusammengesetzte empfunden würde. Die unaufgelöste Einheit in und für die Reflexion ist in ihr schon eine zusammengesetzte und hiemit eine in ihren Bestandtheilen schon vorgestellte und aus jenen gewonnene. Und wenn auch die primitive unwillkürliche Vorstellung jener Einheit und ihrer Factoren, noch keine durchgebildete ist (wie sie derer bald zwei, bald drei, als Geist, Seele und Leib nahmhaft macht); so ist sie deßhalb doch noch keine Empfindung oder Gefühl zu nennen, das als eine Urbedingung der spätern Vorstellung zu Grunde läge. Jene ist der Geist selber in seiner Urbestimmung zum Selbstbewußtseyn, und wenn dieses als seine Bestimmtheit eintritt; so tritt es nicht bloß vorstellend oder scheidend, sondern unterscheidend und wissend ein. In und mit dieser Unterscheidung paralleliſiren sich schon anfänglich die Thätigkeiten des Geistes mit denen der Naturseele, wenn auch die fortschreitende Unterscheidung an jener frühern Parallele Manches zu berichtigen vorfindet. Nebst jenem Parallelismus ergibt sich auch für die Unterscheidung der gegensätzlichen Momente in jener Einheitssetzung ein anderes Phänomen, das sie nur aus der letztern und dem harmonischen Conflicte der parallelen Thätigkeiten zu erklären im Stande ist. Hieher gehört vor Allem die sogenannte Gemüthswelt in ihren Symptomen.

Nach alle dem läßt sich jene Einheitssetzung wohl auch als eine Metamorphose behandeln; aber doch als eine, in der der Geist so gut wie die Naturseele betheiligt ist, und ist als eine formale, weil vermittelte durch den selbstbewußten Geist, so wenig eine unmittelbare wie eine unaufgelöste zu nennen, die aber die realunaufgelöste zu ihrer Voraussetzung haben muß.

Digitized by Google

Ob aber dem Geiste als solchem eine andere außer jener uneigentlichen Metamorphose zukomme, und Worin sie bestehe, dies sind andere Fragen, die einer andern außer der bisherigen Beantwortung entgegen gehen.

Daß die Natursubstanz ihre Metamorphosen als empfindende und vorstellende Seele bereits durchlebt hat, ehe sie als Denk-Seele die Ehe mit dem Geiste im Menschen einzugehen befähigt ist; dazu bedarf es eben keiner tiefern Naturanschauung, als dieser: daß auch die Naturſubſtanz als realiſirter Gedanke Gottes ihre Selbſtoffenbarung nur in Gedanken vollenden könne. Ist aber dieser das letzte Moment in ihrer Manifestation, so hat er eben die Vorstellung und die Empfindung zur Voraussetzung in der Zeit wie im Raume, d. h. jene drei Momente werden in der Natur unter dem Menschen eben so außer- und übereinander liegen, wie sie im Menschen als Naturgebilde weil aufgehoben neben einander liegen müssen. Und der Mißgriff unsers Psychologen: den Geist im Menschen abermal unter dieselben Metamorphosen zu stellen, erklärt sich nur aus seiner Grundansicht, der zu Folge es nur Ein Denken — das begriffbildende — gibt, als dessen Träger jene nur den Geist erklärt.

Was nun die zweite Metamorphose betrifft; so finden wir

a) Daß unser Psychologe dem Vorstellen eine Bedeutung beilegt, die ihr nur erst in Verbindung mit dem Geiste zukommt, d. h. nach unserer Terminologie zu reden: daß er dem Vorstellen des Naturprincips (Seele) den Charakter der Geistigkeit vindicirt habe.

Es ist offenbar zu viel in der Behauptung: daß schon im sinnbegabten Organismus (im Kreisgebilde sammt Centrum) die Seele beginne, sich als Subject zu setzen (sich als substanzielles Princip freier Selbstthätigkeit zu erheben über jene subjectobjective Einheit). Solch' ein Act kann der Seele nur dann und hier nur uneigentlich zugeschrieben werden, wenn sie eingegangen in den Geist, mit ihm zur denkenden Einheit organisch verbunden ist, in welcher Verbindung es doch eigentlich der Geist ist: der sich als Princip freier Selbstthätigkeit denkend zu erheben im Stande ist, wie er schon vor allem Denken objectiv über die Natur erhaben gesetzt ist.

Hat denn der Verfasser je bedacht, was in dem Worte liegt: Die Seele ſetzt ſich als Subject? Das heißt so gewiß: die Seele setzt sich als Seele (oder das Subject als Subject); wie gewiß die

Digitized by Google

Seele nur dann Subject ist, wenn sie vorstellt, d. h. sich scheidet von dem, was sie nicht ist, wie sie selber schon als individueller Organismus aus dem Naturganzen objectiv ausgeschieden dasteht.

Damit sich aber die Seele, das Subject als solches, d. h. als Seele oder Subject finde; dazu gehört mehr als einerseits die objective Ausgeschiedenheit, und anderseits die subjective Ausscheidung vom objectiven Daseyn.

Und was denn noch? Nichts geringeres, als die Unterscheidung jener Scheidung, und zu diesem gehört abermal nur die Bagatelle: daß das gegebene Subject sich in sich scheide, d. h. eine Scheidung in ihm zwischen Centrum und Peripherie vornehme.

Aber — warum sollte die Seele diesen Act nicht vollziehen können, wenn sie factisch ein solch' Princip ist? Deßhalb nicht, ist unsere Antwort, weil sie eben kein wahrhaftes eigentliches Centrum ist, da ihr Centralpunct selber noch in die Peripherie eines centralen Seyns fällt. In jener unterscheidet sich zwar das relative Centrum mit seiner gleich relativen Peripherie von jedem andern peripherischen Puncte in dem großen und eigentlichen Umkreise; aber nicht als Centrum von seinem eigenen peripherischen Leben. Das Wissen oder Sich finden als Seyn, kann ja das Seyn als solches (seinem Gehalte nach) nicht übersteigen. Ist nun Dieses kein Seyn für sich, woher könnte das Selbstbewußtseyn kommen?

Dasselbe nun, was vom Acte des Subjects, sich als solches zu setzen, gilt, muß auch vom Acte desselben: das Object als solches zu setzen, gelten. Dieser Act darf durchaus nicht confundirt werden mit dem, in welchem ein organisches Individuum eine Affection in ihm nach Außen hin bezieht, von wo sie ausgegangen ist; und deßhalb nach Außen hin, weil sie vom Individuum nicht intendirt worden ist. Jener Act kann auch nicht früher eintreten, als jener der Unterscheidung, d. h. der Setzung des Subjectes als solchen. Dieser ist seine Voraussetzung, und jener coincidirt mit ihm als seine unmittelbare Folge.

b) Es ist ein richtiger Satz: Vorstellen im Gegensatze zum Bewußtseyn sey eine psychologische Unwahrheit, und dieses in jenem Gegensatze sey bloß die Subjectivität in Form ihrer abstracten Selbstheit. Aber es ist auch eine psychologische Unwahrheit, wenn Bewußtseyn und Vorstellen vom geistigen Principe ausschlüßlich prädicirt werden, und zwar als Metamorphose (Entwicklung) oder Kategorie (d. h. als allge-

Digitized by Google

meine Weiſe, in der die Seele ſich eigentlich beſtimmt), folglich nicht als Function, am wenigſten als coordinirte.

Der Verfaſſer ſagt ja ſelber: „Grundlage jener Entwicklung ſey die Empfindung — Princip derſelben aber ſey die pſychiſche Subjectivität, die in jener zum Bewußtſeyn (Vorſtellen) komme.“ Der Sinneseindruck — Empfindung hört ja nicht auf zu ſeyn, während er bezogen wird nach Außen (weil er nicht nach Innen bezogen werden kann) und dadurch vorgeſtellt wird an jenem Dinge, von dem er als Einwirkung ausgegangen iſt.

Als Metamorphoſe findet ſich das Vorſtellen wie das Empfinden nur in der Sphäre des Naturlebens, und zwar dieſes anfangs ohne jenem, aber nicht umgekehrt Vorſtellen ohne Empfinden, wie denn überhaupt zum Vorſtellen ein höherer Grad von Senſibilität gehört als zur bloßen Perception.

Worin die Confundirung beider Sphären des relativen Seyns ihren Grund habe, brauchen wir nicht abermal zu wiederholen. Nur die Bemerkung mag hier noch ſtehen: daß wenn die lebenden Subſtanzen nur im begrifflichen Denken ihre Selbſtoffenbarung beſäßen, der Gedanke von weſentlicher Verſchiedenheit derſelben ſich nur durch ein miraculum in die Menſchheit eingeſchlichen und Platz gemacht haben könnte, ja ſelbſt der Umſtand mit eingerechnet: daß zum begriffbildenden Denken der Begriff vom Begriffe mit zu zählen wäre.

Und dieſer Umſtand iſt's, der uns die zweite Bemerkung abnöthigt: daß ein Subject, das nur im Vorſtellen (in dem bisher aufgeſtellten Sinne) ſich bethätigt, es gar nie zur Vorſtellung vom Vorſtellen bringen kann, folglich auch nicht zum Selbſtbewußtſeyn, als einem bloß geſteigerten Bewußtſeyn.

Der Verfaſſer ſagt ganz richtig: „Daß der Grundbegriff, das Selbſtbewußtſeyn, in dem Gedanken der Beharrlichkeit liege“ — aber der Zuſatz: „jeder äußerlichen Unterſcheidung gegenüber,“ hat ein Deficit, weil er ſchweigt von der innern Unterſcheidung, von dem jede äußere doch erſt bedingt iſt.

Vielleicht ſind unſerm Pſychologen die Widerſprüche eingefallen, die in neueſter Zeit gegen den Begriff des Beharrlichen im Wechſel ſind geltend gemacht worden, und hat deßhalb nur vom äußern Wechſel geſprochen, weil das Beharrliche in Bezug auf jenen, das Anſtößige zu verlieren ſcheint. Allein das hilft ihm nicht viel; weil ſelbſt

Digitized by Google

der äußere durch das Vorstellen zum innerlichen Wechsel wird, und so das Beharrliche im Aeußern, auch ein Beharrliches im Innern Wechsel ist.

Und gerade hierin liegt das Wissen um das Selbstseyn, und läßt hiemit eine ganz andere Erklärung zu, als sie unserm Psychologen eigen ist, wie wir solche in seiner Ansicht über die dritte Stufe des Selbstbewußtseyns oder über das persönliche Ich gefunden.

Das Beharrliche aber ist der Gedanke vom Realgrunde selber, als dem causalen Träger von innern Zuständen, als seinem Selbsterscheinen die vorgestellt zu innern Gegenständen werden — zur Gegenständlichkeit Seiner selbst als des Seyns, zur Subjectobjectivität werden, und zwar auf folgende Weise: indem sich das Princip zu jenen Zuständen im Gegensatze findet, folglich als Eins zur Duplicität des Erscheinens, die es allerdings an ihm selber hat, und insofern jene Zweiheit selber ist. — Allein da das Princip zu jenen Zuständen sich wohl als Träger, nicht aber als ausschlüßliche Causalität bekennen kann, weil jene so wenig von ihm allein, wie wenig von einem Andern allein bewirkt wurden; so findet es sich zugleich als die reale Voraussetzung zu jener spätern Veränderung als seinem Zustande; folglich abermal im Gegensatze zu diesem, und hiemit als Unverändertes (Noch nicht Verändertes, wohl aber mit der Bestimmung zur Veränderung als Selbsterscheinung). Auch ist jene Voraussetzung eine solche: die selbst im Zustande der Veränderung nicht aufgegeben, sondern festgehalten wird als Mitbedingung jeder Veränderung, und dies um so mehr, weil jener Zustand als Differenzirung der Substanz keine Zerstücklung derselben ist. Denn sie geht in der Zersetzung nicht in Zwei über (wird nicht real entzweit), eben weil sie sich aus der sogenannten Entzweiung, als reale Einheit zurückzunehmen im Stande ist. Jene Voraussetzung also hereingezogen in die Zersetzung, ist das Beharrliche im Wechsel (und nicht etwa — wie andere überdies glauben — der einmal für allemal eingetretene Wechsel selber in der Unmöglichkeit zum Stillstande abermal reducirt werden zu können). Differenzirte Substanzen können so wenig ins frühere unbestimmte Seyn zurückkehren, als sie sich durch sich allein aus der Unbestimmtheit des Seyns in die Bestimmtheit des Daseyns zu versetzen im Stande waren; jenes wäre nur noch denkbar im Falle einer Vernichtung derselben. Diese aber

Digitized by Google

mag sich denken jener, der sich nicht denken kann: daß Substanzen verwirklichte Gedanken Gottes sind.

Sagt doch unser Verfasser (S. 186) sehr treffend: „Vorstellen und Bewußtseyn sind keine absoluten Bedingungen der Seelenwirklichkeit. Die Seele kann existiren ohne sie — aber in ihrer Existenz muß sie doch jene als wesentliche Momente ihrer Wirklichkeit an sich haben, und — eine absolute Unterbrechung des Bewußtseyns ist unmöglich." Er gründet hierauf sogar die Entstehung des Bewußtseyns als eines diesseitigen — keineswegs aber als eines jenseitigen, als eines Gesammtbewußtseyns. Nach dieser unserer Ansicht vom Beharrlichen, ergibt sich eine andere Ansicht vom Selbstbewußtseyn, sowohl in Bezug auf die sogenannten Fortschritte desselben, wie auf die Erklärung jener.

Das persönliche Ich (freigewordene Individualität) erhebt sich, wie wir gehört, auf einem zweistufigen Postamente, der Selbsterisstenz nämlich und der Selbstmacht, deren Identität das Ich ist, insofern dieses die Verbindung der abstracten Selbstmacht mit der concreten Selbsterisstenz ist, in welcher diese in jener als aufgehoben erscheint.

Wir können ohne Weiteres an die Stelle der Selbsterisstenz, die Substanz als Substrat gefaßt, und an die Stelle der Selbstmacht, die Substanz als Causalität setzen, die zwar allerdings als Momente in der Vorstellung vom Selbstbewußtseyn behandelt werden müssen, keineswegs aber als eigentliche Fortschritte, da der Fortschritt des Selbstbewußtseyns nur darin gegeben ist: daß dieses als Resultat eines inneren empirischen Prozesses sich abermal zum Objecte innerer Beschauung macht, indem es von Sich als dem Schlußmomente aus, sich die frühern Momente als Bedingungen aufzufinden sucht.

Die Reflexion nun in der Reconstruction jenes Prozesses muß allerdings seine einzelnen Momente auseinander halten, die im empirischen Resultate miteinander gegeben sind, und sie kommen dort eben so nach und über einander, wie hier neben und mit einander zu stehen.

Eben so können die einzelnen Momente abstract, d. h. vereinzelt festgehalten werden, wo sie freilich nicht die ganze Wahrheit geben können, die allerdings nur in der Verbindung aller einzelnen liegt.

Aber eben deßhalb darf das erste Moment als solches so wenig für das reale Selbstbewußtseyn gehalten werden, wie das zweite Moment für das formale, noch weniger aber Beider Einheit als das

Digitized by Google

jective Innerlichkeit des Individuums" sey, ist doch anderseits nicht einzusehen: Warum die Naturindividuen nicht schon hinreichen sollten: das Ich im Gegensatze zu jenen als Person zu bezeichnen.

Jene werden ja, wie die Erfahrung zeigt, überall unpersönlich weil als bloße Sache behandelt. Soll dies etwa nur möglich geworden seyn seit dem Eintritte einer Pluralität von Ichheiten; oder reicht das Ich im Singular schon hin, jenes Verfahren zu erklären und zu rechtfertigen? Und — kann der Mensch im Singular die Natur sachlich behandeln, ohne sich im Gegensatze zu ihr, persönlich zu fassen?

Obige Behauptung hat zwar eine Seite, die sich vertheidigen läßt, die aber vom Verfasser der Monadenlehre gewiß nicht in Anschlag gebracht werden konnte. Da die Natur unter der menschlichen Individualität nicht im Stande ist, den Geist derselben in's Denken zu differenziren, dieser also einen bereits denkenden Geist für jenen Vorgang voraussetzt; so ist die einzelne Person in der Geschichte freilich nie im Singular anzutreffen. Allein — eben so gewiß ist: daß der ersten Persönlichkeit durch die zweite nichts Wesentliches zuwachsen kann, wodurch sie erst befähigt würde: die Natur unpersönlich und sächlich zu behandeln, und daß endlich die Beziehung der einzelnen Ichheit auf die Naturindividuen schon hinreicht, sich eben so persönlich, wie diese sächlich zu denken. Der tiefere Grund also davon: daß der Mensch die Individualität der Natur (in der sie doch ihre Persönlichkeit wie ihr Bewußtseyn erreicht, so weit sie beides zu erreichen im Stande ist), nichts desto weniger ohne Pflichtverletzung unpersönlich behandelt, liegt unstreitig in der Ahnung wesentlicher Verschiedenheit zwischen der Persönlichkeit und Individualität, der zusammenfällt mit der zwischen Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn, Grunddenken und Schemadenken (Idee und Begriff).

Und fürwahr! so wie der Begriff nur fertig wird, indem das vorstellende Subject das Besondere fallen läßt; so läßt auch der Mensch in jener Behandlung der Natur die Individuen fallen und fällen, weil die Gattung, der sie angehören, demungeachtet fortbesteht, und weil sich ihm nur die Gattung im formalen wie realen Sinne — als das letzte Ziel all' ihres Strebens und Lebens herausstellt, welches Letztere deßhalb auch von ihm als Begattung sinnreich bezeichnet wird.

Wir stehen nun auch bei dem zweiten Puncte in der obigen Behauptung: der zu der Beziehung der einzelnen Personen noch die Be-

Digitized by Google

ziehung derſelben auf ihre höhere Einheit (in Gott) poſtulirt, um den Begriff der Perſönlichkeit zu vollenden.

Und in der That, ſo pſychologiſch wahr es iſt: daß kein Individuum ſich als Ich denken kann, ohne Gott mitzudenken; ſo pſychologiſch unwahr iſt's: daß in dieſem Denken Gott nur als die höhere Einheit aller Perſönlichkeiten ſo gedacht werde: daß Gottes Perſönlichkeit die geiſtigen Perſönlichkeiten zur nothwendigen Vorausſetzung hätte, inſofern Er nur Perſon wäre dadurch: daß er jene auf ſich bezöge. — Aber — wie einmal unſer Pſychologe in der Lehre vom Selbſtbewußtſeyn und geiſtigen Ichheit nicht über die Begriffsſphäre ſich erheben konnte; ſo bleibt er nun auch als ſpeculativer Theologe in der Lehre göttlicher Ichheit und Perſönlichkeit in der Allgemeinheit ſtecken, die hier zur wahren Gemeinheit wird, und zum Beweiſe dient: daß der Begriff nun und nimmer ſich ſelber zu transſcendiren geeignet iſt, und — daß wie der Menſch als Philoſoph ſein Ich, ſo ſeinen Gott verſtehe, die gedankenloſe Frömmigkeit mag gegen dieſe Behauptung fortan ſich ereifern, wie es ihr bisher beliebt hat *).

*) Sie ſtellt zwar nicht ſchlechthin in Abrede: daß es im Weltlaufe ſo hergehe, aber ſie nennt dieſen eben deßhalb die verkehrte Welt und bietet Alles auf: daß die verkehrte umgekehrt werde; ſie behauptet ſogar: deßhalb ſey Gott ja Menſch geworden, daß er vor allem in dieſem Stücke beſſer werde, daß alſo der Menſch ſein Ich nach Gott, nicht aber wie ſonſt, Gott nach ſeinem Ich bilde. Gott müſſe ja für den Menſchen das Urbild ſeyn, ſeitdem Gott dieſen nach ſeinem Bilde als Ebenbild geſchaffen und ihm das Geſetz gegeben: So vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen iſt. — Und Viele laſſen ſich jenen Zuruf (in dem Wahres und Falſches durcheinander geworfen) geſagt ſeyn, und ſo erklären ſich ganz wunderliche Behauptungen, z.B. „der alte Satz: Ich denke, alſo bin Ich, iſt ganz einſeitig und ſo unwahr. Es ſoll vielmehr heißen: Ich bin Geiſt, folglich habe ich Geiſtesleben, folglich verſtehe ich einen Geiſt. Der Geiſt iſt das geiſtige Leben aus Gott. Seele iſt nur thieriſches Leben. Das Denken kann beweiſen: daß ich bin und nicht bin; während das lebendige Geiſtich ſich ſo wenig durch Gründe und Schlüſſe beweiſen läßt, wie das Daſeyn Gottes. Mit dem Denken kommt man immer nur auf den Widerſpruch: Etwas zu beweiſen, was ſchon bewieſen iſt. Der Menſch kann Seiner geiſtig bewußt werden — ohne zu denken. Der Menſch denkt; Gott weiß, Chriſtus wußte. Und wir können nicht ſagen: daß Gott denkt, der Menſch bezeichnet nur gern Alles mit dem, was ihm das Höchſte gilt. Für das Denken gibt's nur Widerſprüche, für's Wiſſen aber Gegenſatz

Digitized by Google

Unser Theologe wird freilich auch an dieser Stelle, wie an vielen andern seines Werkes, an eine metaphysische Unmöglichkeit appelliren: den Begriff von Gott anders, als er ihm bereits gelungen, zu construiren; und da ihm jene nur eine logisch formale seyn kann, so ist jene Appellation nicht zu verargen. Andere aber denken anders von jener Unmöglichkeit. Sie ist nichts weniger als eine zunächst und unmittelbar logisch-formale, wohl aber eine zunächst psychologische, weil im Standpuncte des Denkgeistes wurzelnde, der jener logischen Unmöglichkeit vorangeht, und sodann macht: daß der Geist, so lang er sein Grund-Denken nur als Begriff (wenn auch als Grundbegriff) deutet, dasselbe

---

in Einheit — Dreieinigkeit.» — Aber sufficit, wir glauben es nicht bloß, wir sehen es: daß es unter den Menschen Seelen gibt, die bloß naturgemäß, d. h. thierisch denken; und wohl ihnen: daß Gott doch weiß, und mithin zugleich in ihnen weiß; sie wären sonst so wissen- als gewissenlos.

Andere aber, bei gleicher Antipathie gegen das Wissen, stellen nicht nur nicht in Abrede: daß der Mensch ein Princip außer ihm und der sichtbaren Welt suche, und deßhalb Einen Gott glaube, als ein ewiges höchstes Wesen, das die Ursache des gesammten Seyns in sich trägt, ja sie behaupten sogar: „daß der Mensch mit Gott das gemein habe, was er in der ganzen Welt vermißt, nämlich: „die denkende, fühlende, frei-wollende Seele.» Wenn nun unsere Josuase und Chalepe, während sie die große Weintraube (zum Beweise, daß ihr Geist nicht bloß einen Blick in das gelobte Land geworfen, sondern dasselbe mit ihren Füßen betreten) auf einer Stange tragen, deßhalb sich in die Haare fahren sollten: weil der Eine dem lieben Gotte das Denken abspricht, ihm aber dafür das gedankenlose Wissen läßt; der Andere aber Gott nicht bloß das Denken, sondern überdies noch die Empfindung und den freien Willen in aller Freigebigkeit zuspricht (wahrscheinlich jene wegen der Barmherzigkeit, diese aber weil Gott unter den zahllosen Weltbauplänen sich den besten auserwählt und in der Schöpfung exequirt hat), und wenn Beide in diesem Streite sich gegenseitig und mit allem Rechte den Halbpantheismus an den Hals werfen sollten; welche Macht würde die Rasenden auseinander bringen, da Beide von der Vernunft kein Raison annehmen? Unstreitig würden Beide zu diesem Zwecke an das Wort Gottes in der Bibel appelliren. — Hatte also Luther nicht recht: daß er die theologischen Meßkünstler seiner Zeit sammt ihren Meßtischen aus der alten Kirche mit der Bibel in der Hand, wie Christus die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel vertrieb, und die Vernunft als meretrix Diaboli, wie die Freiheit als servum arbitrium erklärte?! Und doch ist die Antwort jener Rolande — Nein! zum Beweise: Daß sie bloß denken.

Digitized by Google

Denken zugleich unmöglich als Idee auslegen, und nach dieser seine Totalanschauung vom Universum anlegen kann.

Auf solch' einem Standpuncte, der dem Geiste die An- und Aussicht auf das Absolute nur durch das geschlossene Visier des in seine Momente zerlegten Begriffs gewährt (wobei sich dieser sammt seinen Momenten durch das gedachte Absolute eben so hypostasirt als verabsolutirt), war es allerdings metaphysisch **impossibile**: die Welt als verursacht von Gott — sey's auf dem Wege der Emanation oder Creation — und Gott als die Welturſache zu denken. Doch hören wir den Verfasser selber, der im III. Theile seiner Geisteslehre (Theologie des Geistes betitelt), als speculativer Theologie sich hören läßt.

Die Theologie des Geistes hat den reinen Begriff des Göttlichen darzustellen, d. h. das Göttliche in seiner logischen Wahrheit und zugleich in seiner positiven Wirklichkeit aufzuzeigen. Ihre wissenschaftliche Untersuchung enthält folgende Momente:

a) Der Gedanke sucht den reinen Begriff des Göttlichen in einfacher logischer Thesis zu affirmiren.

b) Er geht zur antithetischen Entwicklung desselben fort.

c) Er schließt denselben an sich selbst synthetisch ab und zeigt hiemit: Wie der Begriff in der Geisterwelt seinen freien Ausdruck erhält.

Diese Momente geben zugleich für die wissenschaftliche Darstellung vier Kategorien unter dem Namen: Gottheit — Schöpfung — Offenbarung — Religion.

A) Die Gottheit.

Der Begriff von dieser setzt den allgemeinen Begriff des Göttlichen voraus, und bezeichnet diesen in seiner bestimmten Existenz. Es ist die Unendlichkeit aller endlichen Realpositionen reproducirt und hiemit in gewissem Sinne auch producirt.

Wie kommt aber der Gedanke dazu: diesen Begriff des Göttlichen zu setzen?

1. Das Seyn ist die absolute Positivität an — durch — für sich.

α) Um diese zu seyn — muß das Seyn seine eigene Einheit an sich setzen, d. h. es muß an sich einen ewigen Unterschied haben, und

Digitized by Google

diesen wiederum als den seinigen an ihm selber. (Durch beides nur kommt es zum Inhalte Seiner, zur Selbstbethätigung, kurz: zur absoluten Positivität.)

β) Jener Unterschied ist zugleich ein Unterschied der Substanzen, und hiemit ein Unterschied der Dinge. [Denn die absolut-reale Einheit (als logischer Begriff) fordert die reale Vielheit (als logisches Correlat).]

γ) Damit aber das Seyn in dieser Vielheit die Absolutheit Seiner selbst besitze, muß es in derselben seine eigene Macht an und für sich haben, welche sich darin offenbart: daß es diese Vielheit von sich aus bedingt, und so in ihr, durch seine eigene Selbstbeziehung eine positive Bedeutsamkeit setzt. (Jede untere Substanz ist demnach nur Substanz für eine höhere und gewissermaßen also durch sie; so wie jede höhere dies nur ist, indem sie die Macht der untern auf sich bezieht, sie für sich setzt, und hiemit bewältigt.) Kurz: nur auf solche Weise entfaltet das Seyn seine reine Selbstmacht, und wird im unendlichen Selbstkreise seine reine unendliche Selbstpositivität, seine wahre Absolutheit.

2. Zu diesem immanenten Systeme der Dinge gehört aber wesentlich: daß das Seyn sich nicht bloß als Selbstmacht und Selbstfülle erweis't; sondern sich als solche auch auffaßt (sich selber offenbar wird, und zwar mittelst Beziehung Seiner auf sich selber).

α) Dies geschieht: wenn das Seyn sich als sein Princip und als seinen eigenen Zweck vollzieht — oder — sein eigen Subject im ewigen Unterschiede von seiner eigenen Objectivität und zugleich in ewiger Einheit mit ihr ist.

So ist das Seyn zugleich seine eigene ewige Freiheit in ewiger Nothwendigkeit, weil es nur an ihm selber seine eigene Daseynlichkeit reproducirt. Solch' eine freie Subjectivität vollendet auch erst die wahre Absolutheit, denn durch sie ist das Seyn ein geistiges.

β) Aber auch in dieser Hinsicht ist das Seyn keine abstracte Unendlichkeit, sondern eine concrete. Denn nur in einzelnen Realitäten kann das Geistige die absolute Realeinheit des Seyns an ihm selber reproduciren.

Diese Einheit der endlich-subjectiven Substanzen hat nun bereits sowohl die Anthropologie als die Welthistorie (jede auf ihre Weise) darzustellen gesucht, und zwar jene als geistige Universalität, diese als Welttotalität.

Digitized by Google

γ) Allein beide zusammen bilden doch nur erst den geistigen Selbstparallelismus des Seyns an sich — im Gegensatze zum ungeistigen oder natürlichen Parallelismus, — die als solche immer noch bloße Singular-Realitäten sind, aber noch keineswegs die absolute substantielle Selbstaffirmation des Seyns schlechthin.

Denn zu dieser gehört: daß alle realen Positionen in ihrer realen Immanenz, in ihrer unendlichen Totalität, als das ewige Wesen real gesetzt werden — oder — daß beide Parallelismen abermal von einer Realeinheit auf sie selber bezogen werden — oder — daß sich die Unendlichkeit aller endlichen Realpositionen (Substanzen) in Einer Substanz reproduciren und hiemit zugleich in gewissem Sinne produciren lasse.

Diese Eine ist nun das Göttliche.

Die weitere Betrachtung hat nun diesen Begriff näher als einen concret-realen oder real-wirklichen zu bestimmen, und zwar das Göttliche

a) als absolute Substanz.

Jenes ist als diese nothwendig wesentlich-geistige Substanz — oder absolute Subjectivität und überdies der höchste Geist.

Denn Jener ihre Bestimmtheit besteht ja in der Beziehung aller Substanzen auf sich, worin sie eben die absolute Positivität des Seyns an sich darstellt.

Gott also ist keine abstracte Geistesallgemeinheit, sondern ein concreter Geist durch die ewige Beziehung auf alle Geister.

Als Jener steht er einerseits eben so außer den einzelnen Dingen (nicht in ihnen), wie er anderseits nicht ohne das System der weltlichen Einzelheiten besteht. Mit jener Transscendenz soll der Pantheismus, mit dieser Immanenz abstracter Theismus zugleich vermieden werden.

b) Als absolute Existenz.

Das Göttliche als absolute Substanz hat zugleich absolute ewige Existenz. Beide sind ursprünglich identisch, weil es als Substanz — reelle Urkraft ist.

Diese Urkraft stellt sich freilich als Urmacht schlechthin für sich dar, allein doch nur insofern; als es alle endlichen Dinge in ihrer Totalität zu nothwendigen Momenten seiner Eigenexistenz nimmt, und somit in ihnen wirkt — oder — sie auf sich als substanziellen Endzweck des Seyns bezieht.

Digitized by Google

c) Als absolute Persönlichkeit.

Diese ist das Göttliche als geistige Substanz (Subjectivität) eben in jener Beziehung, insofern es nämlich die Dinge in ihrer Unmittelbarkeit als Objecte seiner Positivität setzt, und so als Bestimmungen Seiner selbst an sich reproducirt. So entsteht sein Welt- und Selbst-Bewußtseyn, als nächstes Moment der Persönlichkeit. Das andere aber liegt in seiner Beziehung zu allen Geistern in ihren Persönlichkeiten. Es hat wie diese eben in jener Beziehung die Freiheit als das Wesen der Geistigkeit und als den Endzweck alles Seyns realisirt.

Die absolute Persönlichkeit besteht also nicht in der bloßen Verneinung (Aufhebung) aller Geistespositionen, sondern vielmehr darin: daß jene die Letzteren nur als abstracte Isolirungen negirt, folglich ihre substantielle Selbstständigkeit gerade affirmirt.

Mit dieser absoluten Persönlichkeit gewinnt das Göttliche für den Gedanken erst die Wahrheit seiner concreten Existenz. So viel aus der thetischen Betrachtung des Göttlichen. Die antithetische aber hat es zu thun mit der

B) Schöpfung.

Ihr Wesen wird im Allgemeinen durch das Verhältniß Gottes zur Welt bezeichnet, als dessen Resultat aufgestellt wird: Daß Gott nicht ohne, sondern mit ihr in ewiger Selbstbeziehung auf sie wirklich — oder — daß Gott nothwendig Weltschöpfer sey, um Gott zu seyn.

Die nähere Bestimmung aber des Schöpfungsbegriffes soll darin liegen: Daß sie die ewige Subjectivirung Gottes an der unendlichen Universal-Objectivität der Dinge sey — oder — Gottes Antithese, sein ewiges Correlat und Mittel zu seiner Selbstaffirmation, in welcher Gott also die ewige selbstvermittelte Identität mit sich hat.

Sie ist daher auch die ewige Darstellung seiner absoluten Freiheit in der absoluten Selbstobjectivirung in der Universalität der endlichen Dinge.

Die Schöpfung ist so wenig als ein abstractes Factum in bestimmter Zeit, wie Gott als ein reines Abstractum vor allen Dingen zu denken. Gott ist vielmehr das ewige Factum Seiner Selbst und hiemit auch das ewige Schaffen — das Factum der Schöpfung fällt zusammen mit seinem ewig factischen Seyn.

Digitized by Google

Im obigen Verhältnißbegriffe liegen als einzelne Momente das Verhältniß der absoluten Ursächlichkeit (Allmacht),

— — Immanenz (Allgegenwart),

— — Selbstbeziehung (Allwissenheit).

a) Allmacht.

Diese ist Gott als schaffendes Wesen, denn in der Schöpfung setzt er sich als das Seyn, insofern es sich (an sich selbst) vollkommen subjectivirt in unendlicher Selbstobjectivirung.

Ohne das Göttliche wäre das Seyn nur ein Unding, folglich ist die Schöpfung (in ihrer objectiv-universellen Bestimmtheit) nur das ewige absolute Werk Gottes.

In Gott ist alle Macht, weil in ihm sich die unendliche Vielheit allen einzelnen Machtpositionen (ewige Gesammtmacht) des Seyns hypostasirt — aber nur insofern, als sie sich zuerst in der Unendlichkeit der endlichen Einzelheiten — bewährt (geltend gemacht) hat. Diese Selbstgewähr der absoluten Macht des Seyns ist die Gottheit in dem ewigen Factum der Schöpfung.

Gottes erste Bestimmung fällt zusammen mit seiner Allmacht.

b) Allgegenwart.

Diese besteht darin: daß Gott wahrhaft in den Dingen ist. Was immer ist — ist wie es ist für Gott, damit er sey. Wie so? Gott existirt nun als absoluter substantieller Geist, insofern als er in der ewigen Weltobjectivirung seine absolute ewige Subjectivität hat. Dazu aber wird erfordert: daß er die ganze Universalität der Dinge (im Unterschiede und Einheit) als seine Gegenständlichkeit unabläßig setzen, d. h. jene als Stoff seiner Freiheit sich vergegenwärtigen müsse, um selbst absolut frei zu seyn. (Das Für-Gott-seyn der Dinge ist kein Aufgehen in Gott, sondern gerade ein Beharren vor ihm in selbstständiger Realität.) (Alle Selbstvermittlung Gottes ist ohne Weltprozeß).

c) Allwissenheit.

Diese ist das Göttliche als absolute Subjectivität oder absoluter Geist, insofern es die Universalität der Dinge nach allen Momenten von sich aus — auf sich beziehen muß. Nothwendiges Moment der Allwissenheit ist die Vorsehung, die darin besteht: daß eines jeden Wesens Bezug und Stellung und Bestimmung vom Göttlichen anerkannt werde. Vorzüglich erscheint die Allwissenheit — in Beziehung auf die geistigen

Digitized by Google

Existenzen und Form der Vorsehung, insofern diese als Gottes eigene Selbstheiten sein Selbstbewußtseyn nachbilden und hiemit Gottes Wissen, als ein Wissen ihrer eigenen Verhältnisse und Schicksale anerkennen können. Nach dieser antithetischen Betrachtung im Schöpfungsbegriffe geht der Geist zur synthetischen über oder zum Begriffe der

C) Offenbarung.

a) Diese wird angegeben: als die innerste Selbsteinigung der göttlichen absoluten Existenz und der göttlichen absoluten Selbstbeziehung auf die Welt. Wie so?

Im Göttlichen ist die reine Wahrheit des Seyns, weil dieses in jenem seine absolute Vermittlung zur Existenz der absoluten Geistigkeit hat, denn die Wahrheit ist die mit der Objectivität identische Selbstbestimmtheit der Subjectivität. Diese Bestimmtheit ist folglich ein Sichbeziehen auf alle Geister als substantielle Selbstheiten, ein Sichsetzen in der Gemeinschaft aller geistigen Existenzen.

In der Offenbarung hat somit das Göttliche die ewige Synthese seines Begriffes, hiemit die volle Selbstbestimmtheit.

Diese Offenbarung ist daher keine abstract-äußerliche Mittheilung Gottes an die endliche Geisteseristenz; sondern ein ewiger Act des Göttlichen, weil das Göttliche nie ohne seinem Begriff seyn kann, der gerade sein eigenstes Wesen ausmacht.

In der Existenz endlicher Geister aber tritt diese Offenbarung nach dem Standpuncte ihrer Beschränktheit successiv und in verschiedenen Formen hervor, weil hier alles Ewige, nur in den Formen der Besonderung zum Begriffe gelangen kann.

b) Die Offenbarung ist ferner nach den drei immanenten Verhältnissen der Geisterwelt eine dreifache, nämlich:

eine individuelle entsprechend der Individualität,
— kirchliche — — Gemeinschaft,
— weltgeschichtliche — — Geschlechte.

Das Göttliche aber als solches, setzt zwar seinen ewigen Offenbarungsact simultan in der Einheit aller drei Formen, aber in der Welt der endlichen Geister wird jener Act nur particulär erkannt.

Daraus erklärt sich die Rede, von der Erscheinung Gottes sowohl in einzelnen Personen als in dem Bewußtseyn eines ganzen Volkes — dort wie hier in gewissen Epochen der Weltgeschichte. Endlich ist sie, wie

Digitized by Google

Gott selber immanent und transscendent, gewissermaßen so natürlich wie übernatürlich, oder insofern diese als sie jene zugleich ist.

In diesem Doppelcharakter ist sie zugleich die Erlösung (ewige) der endlichen Geister, denn nur durch jene werden diese von endlicher Beschränkung befreit und zur Theilnahme an göttlicher Absolutheit bestimmt. Die Geschichte der Menschheit ist daher die der Erlösung selber. Daher auch diese wie jene eine Geschichte der Idee in ihrer endlich-unendlichen Universal-Totalität, welche indeß den ewigen Typus ihrer Bestimmung schon in der diesseitigen Geschichte der Menschheit besitzt.

In der Offenbarung besitzt zugleich der Mensch das Bewußtseyn seiner Wesens-Beziehung zu Gott — oder

D) Religion.

a) Diese wird in ihrer Allgemeinheit angegeben als die Selbstbethätigung des Göttlichen in der Selbstheit der endlichen Geister — oder — die existentielle Erscheinung der göttlichen Offenbarung in den Existenzen der Geisterwelt. Wie so?

Gott ist den endlichen Geistern kein äußerlicher Geist, sondern mit jenen in substantieller Verwandtschaft, seine Offenbarung kann daher auch keine äußerliche bleiben, sondern muß zur Existenz werden in ihrer Existenz.

In der Religion gibt sich also der endliche Geist an das Göttliche hin, weil er in und an diesem wie seine ewige unendliche Selbstheit hat, so seine substantielle Verwandtschaft mit Ihm hat.

Die Religion ist daher ein Leben mit dem Göttlichen — ein freies Vereinen des endlichen mit dem Göttlichen in Folge des Innewerdens der substantiellen Verwandtschaft, folglich Glaube. Dieser ist daher die Existentialisirung des Wissens von Gott. Der Glaube schließt daher auch das sittliche Moment nicht aus. Dieses ist vielmehr ein wesentliches Ingredienz, aber nicht in abstracter Reflexion, wohl aber als eine in ihm gelegene unmittelbare Bestimmung.

b) Die Religion aber in jener unmittelbaren Allgemeinheit hat noch keine Wirklichkeit. Diese nun hängt von Bedingungen ab, welche einerseits die verschieden objectiv-subjectiven Modificationen der Geistesdarstellungen an und für sich sind, anderseits aber das Gesetz der Metamorphose, welches sich in allen Modificationen der Geisteswirklichkeit geltend macht. Die Momente jenes Gesetzes sind das der These, Antithese und Synthese.

Digitized by Google

Ihnen zufolge setzt sich der Geist zuerst
als unmittelbar mit der Natur — dann
im subjectiven Unterschiede von ihr — endlich
in immanenter Einheit seiner subjectiven Allgemeinheit und singular concreten Objectivität.

Darauf gründen sich die drei Hauptstufen der Religionswirklichkeit als Naturreligion, Anthropismus und Idealreligion. Diese Letztere will das Christenthum seinem Grunde nach darstellen — und es steht daher zu jenen frühern Stufen in immanenter Gegenseitigkeit, ohne welche es so wenig daseyn als begriffen werden könnte.

So wahr also ein Gott ist, so nothwendig ist die Religion, in ihr hat das Daseyn des Geistes wie seinen Abschluß, so seinen Frieden.

Mit dieser Uebersicht der Geistes-Theologie schließen wir die neue Geisteslehre. Wer unserer frühern Aeußerung über den vermittelnden Charakter derselben seine Zustimmung zu geben noch Anstand genommen haben sollte, den wird diese Uebersicht gewiß nicht länger im Zweifel darüber gelassen haben.

Wer auch nur vom Hörensagen und Lesenhören die hegel'sche Weltansicht kennen gelernt, dem werden die Antihegeliane in diesem Abschnitte gewiß nicht entgangen seyn. Solch' ein Anti spricht zuerst die theologische Thesis aus in dem Satze: Die absolut reale Einheit (als logischer Begriff) fordert die reale Vielheit (als logisches Correlat); dem zu Folge dann der ewige Unterschied, den das Seyn als Einheit an sich selber hat, als ewiger Unterschied der Substanzen gedacht werden muß. Hegel läugnet zwar das logische Correlat nicht; aber die ewige Simultaneität desselben mit der Einheit der Substanz muß er läugnen; so lang er im Leben des Absoluten den Prozeß festhält, dessen Momente zugleich Momente der Weltwerdung, und als abgeschlossene Resultate bestimmte Sphären des Universums bilden.

Dieser Prozeß ist nach Hegel die Bedingung der göttlichen Persönlichkeit, weil er das absolut nothwendige Mittel des Zusichkommens im Sichwissen aus dem Vonsichgekommensein ist. Jene Thesis aber negirt diese Ansicht in dem Satze: daß die absolute Persönlichkeit nicht in der Verneinung (Aufhebung), sondern gerade in der Affirmation aller Geistespositionen als substantieller Selbstständigkeiten bestehe.

Digitized by Google

Die theologiſche Antitheſe nennt zwar die Schöpfung das Werk Gottes — aber keineswegs im Sinne Hegels, als Erzeugniß ſeiner Urkraft (die ſogar in ihr reines Gegentheil umzuſchlagen im Stande iſt); wohl aber in dem Sinne: weil ohne Gott das Seyn ein Unding wäre; womit aber nichts weiter geſagt iſt, als: das Seyn (als Einheit in der Vielheit, und als Vielheit in der Einheit) wäre nicht Vielheit (Schöpfung) ohne Einheit (Gott). Wem fällt aber dabei nicht ein: daß ſich mit gleichem Rechte ſagen läßt: daß Gott das Werk der Welt iſt, weil das Seyn als Einheit nicht Einheit wäre — ohne die Vielheit. Von Factoren, die ſich gegenſeitig und allſeitig bedingen, kann keiner ſich als ausſchlüßlich Bedingendes, keiner ſich als ausſchlüßlich Bedingtes aufwerfen.

Es wird auch daſelbſt von einer Selbſtbewährung der abſoluten Macht geſprochen im ewigen Factum der Schöpfung; aber es darf abermal nicht überſehen werden: daß jene Macht nur dem Seyn (nicht aber dem Göttlichen) vindicirt iſt; daß das Göttliche vielmehr ſelber als Einzelmoment in jener Selbſtbewährung anzuſehen iſt, das mit dem zweiten Einzelmomente (Welt genannt) das ewige Factum der Schöpfung conſtituirt, aber nur von Seite des Seyns, nicht aber von Seite Gottes.

Hiermit aber iſt offenbar der Gedanke vom Factum im eigentlichen Sinne des Wortes deſtruirt, oder unſer Theologe müßte ſagen können: das Seyn hat ſich ſelber zum ſubjectiven und objectiven Seyn gemacht — oder, Seyn iſt Daſeyn geworden, was er aber nicht ſagen kann, ohne die ewige Simultaneität aller Momente im verabſolutirten und hypoſtaſirten Begriffe als abſolute Gegebenheit zu läugnen.

Das Factum im eigentlichen Sinne aber iſt Begebenheit und nicht Gegebenheit.

Als ein Factum Gottes (nicht des Seyns) und zwar als Begebenheit von ihm aus gegeben, wird zwar auch das unabläſſige Setzen der Dinge in ihrer Totalität angeführt; aber es wird zugleich auch hinzugeſetzt: daß ſolch' Setzen nur ein Setzen derſelben in ihrer Objectivität oder ein Vergegenwärtigen jener Dinge als des Stoffes und Mittels ſeiner Selbſterhebung zur abſoluten Subjectivität ſey, die mit der Geiſtigkeit identiſch iſt.

Die theologiſche Syntheſe hat ſogar die Offenbarung als

Digitized by Google

ein gleiches Factum angeführt, nämlich als ein bloß formales Setzen, und psychisches Vergegenwärtigen; nur jetzt nicht mehr bloß als Beziehen des Göttlichen auf die objective, sondern auch auf die subjective Hälfte des Seyns aufgefaßt. Es ist jenes Setzen sogar ein Sich in Gemeinschaft setzen mit den endlichen Geistern als substantiellen Einheiten genannt worden.

Aber dieses Gemeinschaftsetzen, bleibt so lang und insofern unvollendet, bis die endlichen Geister selbst sich im Göttlichen zu verunendlichen, d. h. sich mit ihm in gleiche Gemeinschaft zu setzen anfangen, was in ihnen später erst und vor Allem particular, d. h. in einem Individuum bloß zum Durchbruche kommt. Jene Verunendlichung aber ist eine des endlichen Bewußtseyns der Geister und zwar mittelst Erkenntniß: daß sie Alle zusammen eine für das absolute Selbstbewußtseyn des Göttlichen nothwendige Hypostasirung sind.

Das Antihegelische liegt hier wohl darin: daß das Göttliche keineswegs in den endlichen Geistern Sich als Göttliches denkt und dadurch zum Selbstbewußtseyn vordringt. Diese, wie sie Seyn für sich sind, sind auch Denken und Bewußtseyn für sich, und die Verunendlichung derselben besteht deßhalb nur darin: daß sie Gottes Wissen als ein Wissen ihres eigenen Verhältnisses zu Gott anerkennen, oder, als Gottes eigene Selbstheiten, sein Selbstbewußtseyn nachbilden; keineswegs also: daß das Göttliche sein Wissen durch die einzelnen Geister herausbildet — jenes in substanziellen Besonderungen Seiner selbst vollzieht.

Ein Antihegel scheint auch darin zu liegen: daß Gott als Schlußstein in der ihm untergeordneten Monadenpyramide, — der subjectiven Hemisphäre des Seyns nicht so gegenübersteht, wie der objectiven.

Diese beiden Seiten des Universums stehen keineswegs Ihm in gleicher Objectivität gegenüber, eben weil das Göttliche selber auf der Seite der Subjectivität zu stehen kommt. Diese Stellung des Göttlichen kann auch nur in jener Ansicht zu Stande kommen, in welcher das Göttliche, das absolute Seyn selber ist, das sein Wissen auf dem Wege des Kreislaufes vollzieht; nicht aber in dieser, in welcher das Seyn bloß als ein abstracter leerer Gedanke zu denken ist, weil dasselbe Seyn als Realität erst nur gedacht werden darf, wenn es in der ewigen Simultaneität oder Coexistenz seiner gegensätzlichen Gliederung im subjectiven und objectiven Daseyn gedacht wird.

Was aber die antiherbartischen Momente in der neuen Gei-

Digitized by Google

steslehre betrifft; so ist die Theologie des Geistes als solche schon, das Maximum unter ihnen.

Die herbartische Metaphysik hat den Monaden noch keine Namen beigelegt und wird es auch in Zukunft unterlassen, weil es ihr nicht einfallen wird: die Coexistenz derselben in Reihe und Glied auf irgend eine Weise zu bringen.

Sie bedarf ihrer ja nur zu dem formalen Zwecke, um das Gültige aber Undenkbare zugleich in den Erfahrungsbegriffen endlich einmal denkbar zu machen; und diesen Dienst erweisen sie dem Denkgeiste auch ohne alle systematische Anordnung. Sie könnte auch von Gott nur indirecte sprechen, wenn sie nämlich den Begriff von ihm gleichfalls unter die undenkbaren, obschon gültigen, Erfahrungsbegriffe zählte. Da aber diese alle bereits in ein System gebracht worden sind; so wäre die Behandlung des Gottesbegriffes in ihrer Besonderheit immer sehr überflüssig.

Uebrigens wird das Werden von der neuen Geisteslehre nicht schlechthin als Widerspruch oder metaphysische Unmöglichkeit behandelt, wie von der herbartischen Schule. Monaden nur als Substanzen können nicht werden, weil das Seyn nicht wird, und Seyn kein Werden ist. Aber ihr Bewußtseyn wird sowohl als Welt- wie als Gottesbewußtseyn, und das ist auch der Grund: warum die neue Geisteslehre der Wechselwirkung, als Wirken der Monaden auf einander, noch einen Platz in ihr zukommen läßt, keineswegs aber als Wirken in einander.

Darüber kann also kein Zweifel Platz greifen: Ob die neue Lehre zwischen Herbart und Hegel in die Mitte zu stellen sey oder nicht. Auch nicht darüber: Ob jene Mitte die rechte, d. h. der Mittelpunct sey, insofern sie von beiden Endpuncten gleich weit abstehe; so lang die Probleme der Metaphysik nicht von der Mathesis gelöst werden dürfen. Wohl aber muß darüber noch die Frage aufgeworfen werden: Ob jene Stellung in der Mitte zugleich geeignet sey: ihre Extreme zu beiden Seiten zu vermitteln und auszugleichen?

Sind Extreme wirklich vermittelt, wenn sie halb beibehalten und halb aufgegeben werden; weil man so viel von Beiden fallen gelassen, als sich durch die Copulation Beider von selbst abgestoßen hat?

Mit solch' einer Vermittlung aber können sich nur jene begnügen, die jene Extreme wohl als üppige, nicht aber als abnorme Bildungen im Reiche des Gedankens ansehen. Die bloße Beschneidung führt hier nicht zur Wiedergeburt, höchstens würde sich das bekannte:

Digitized by Google

Ex omnibus aliquid, dahin bestimmen lassen, seinen Nachsatz: ex toto nihil, gegen den andern: pro toto nil auszutauschen *).

Krankhafte Bildungen finden ihre wahre Vermittlung nur in der Heilung. Das Heilverfahren aber hat es zunächst damit zu thun: daß es die materia peccans — den Herd jener Abnormitäten auffindet.

Diese aber liegt für den gegebenen Fall hinlänglich am Tage. Es ist die absolute Herrschaft des logischen Begriffs, auf die wir bisher in der Betrachtung der einzelnen Systeme oft genug aufmerksam gemacht haben.

Er ist's, der einerseits als formale Einheit und als letztes Moment der Abstraction vereinzelt festgehalten, überall Widersprüche findet; und er ist's, der anderseits den Weg, auf dem er als Gedanke ausgeboren worden — als Heerstraße erklärt, auf der die Gottheit ihren Ein- und Auszug im Universum feiert. In der projectirten Vermittlung selber hat er seine Herrschaft nicht aufgegeben; indem er den fertigen Begriff in der Totalität seiner Momente und in abstracter Fassung, zum Maßstabe des absoluten Daseyns ergriffen. Kurz: es ist immer und überall der Begriff — er mag nun alles Daseyn aus einer Einzigen Substanz oder aus einer unendlichen Vielheit von Substanzen zu begreifen suchen, und sich zu diesem Zwecke dort in die Zeitform, hier in die Raumform kleiden; und es erscheint dort wie hier seine Herrschaft als eine Usurpation schon darin, weil er mit fremdem Eigenthume schaltet, denn der Gedanke von Substanz, in der Einheit wie in der Vielheit, ist nicht auf seinem Grund und Boden gewachsen, sondern auf dem höheren Gebiethe des Geistes.

Wenn sich nun, auf diesem Puncte der Betrachtung angelangt, folgende zwei Fragen ungerufen in den Weg stellen, nämlich: Wie alt ist jene Usurpation? — und — Wie lang wird sie noch dauern? dem können wir nur eine bereits abgegebene Antwort wiederholen, nämlich: Jene Alleinherrschaft schreibt sich von jenem Augenblicke her, als die Metaphysik es unternahm: die Glieder im Gegensatze des creatürlichen Daseyns (vom christlichen Bewußtseyn als Geist und Natur bezeichnet) als Gedanke und Ausdehnung (Begriff und Materie) zu bestimmen.

---

*) Wie denn auch für das Ganze in jener Vermittlung der Pantheismus factisch nicht überwunden, sondern nur in einer schlechtern Form eingeführt wird.

Digitized by Google

Da mit jenem Ausdrucke eben so die Denkseite der Natursubstanz in den Geist hineingeschoben, wie dieser zum ausschlüßlichen Träger und Producenten des Naturgedankens erklärt wurde; so konnte es nicht fehlen: daß von Nun an die Grundgedanken des Geistes immer nur unter der Firma des Naturlebens erscheinen mußten, d. h. daß der Ichgedanke eben so als der höchste Begriff und der Gottesgedanke als Gedanke von der Natursubstanz gedeutet wurde, die eben im Begriffe und in der Materie die beiden Momente ihrer Selbstoffenbarung (Selbstbewußtseyns) besitze.

Jene Zwingherrschaft wird deßhalb auch so lange anhalten, bis der Geist den Gedanken vom Realgrunde, die Idee im Gegensatze zum Begriffe, und hiemit zugleich den Gedanken vom Absoluten, als sein Erbeigenthum und Fideicommiß durch alle Instanzen durchgefochten haben wird. Daß ihm aber diese Anerkennung nicht mehr so lang ausbleiben könne, als sie ihm versagt worden, dafür geben alle Zeichen der Zeit Winke, vorzüglich aber jenes: daß die letzte Predigt des superlativen Begriffspantheismus über den wunderbaren Stifter des Christenthums als der absoluten Weltreligion unter den vielen bloß relativen in der Weltgeschichte, in dem Maße ihre Zuhörer sich vertreibt, als sie sich einbildet: dem Grunddogma des Christenthums vom dreieinigen Gotte und seinem Verhältnisse zur Welt, die letzte und deßhalb weltbesiegende Geistes- und Feuertaufe ertheilt zu haben.

Für jene Predigt aber liegt in dem Zeugnisse, das der Geist im Vertrauen auf das errungene Verständniß über seine Ichheit, für jenes Grunddogma ablegt, kein Ja und Amen.

Ein Hauptmoment aber in diesem ist wie die Außerweltlichkeit Gottes, so die Außergöttlichkeit der Welt, womit das speculativ-christliche Bewußtseyn nie etwas Anderes bezeichnet hat, als die gegenseitige Transscendenz beider Ideen, und hiemit zugleich die substantielle und qualitative Verschiedenheit der realen Objecte (Substanzen), worauf sich jene Ideen beziehen. Was sagt nun das Zeugniß des Geistes zu jener alten Verhältnißbestimmung?

Vor Allem: daß der Gottesgedanke im Geiste ein transscendenter deßhalb ist, weil er nur durch die Negation der Bedingtheit, womit der Geist sich als Seyn behaftet findet, eintritt.

Der Geist findet sich aber so gewiß in realer Position (als positives Reale) mit formaler Negation behaftet, wie er sich als beschränktes

Digitized by Google

Seyn findet, d. h. als ein Seyn, das sich nicht rein durch sich selber (mit Ausschluß alles andern Einflusses) in die Erscheinung (Daseyn) zu übersetzen im Stande ist.

Es ist auch dem Geiste schlechthin unmöglich: bei sich selber in jener Qualität ursprünglich stehen zu bleiben (später findet dies allerdings in freier Abstraction Statt). Er muß so gewiß das negative Moment an ihm selber negiren, wie gewiß er sich als Seyn bei aller Negativität doch nicht negiren, sondern affirmiren muß.

Er muß ferner jenem Gedanken von einem Seyn ohne diese Negation (vom absoluten Seyn als Seyn durch sich) objective Realität beilegen, weil er sich selber zuvor als Realgrund seiner eigenen Erscheinung erfaßt hat. Diese Realität fällt hier freilich nicht außer ihn hinaus, sondern in ihn hinein, und ist hiemit freilich bloß subjective Realität, aber auch reale Subjectivität, die der sogenannt objectiven Realität (der Außenwelt) nicht nur nicht nachsteht, sondern ihr sogar im Denken vorangeht *).

Aber — wird dadurch dem Gottesgedanken in seiner Prärogative nicht zu viel derogirt, wenn er vom Denken abhängig gemacht wird!

So lautet hier das gewöhnliche Bedenken, welches vergißt: daß wenn auch der Gedanke von Gott den Ichgedanken des Geistes zur formalen Voraussetzung hat; der Geist selber, in demselben Momente Gott zugleich als seine reale Voraussetzung mitdenken muß; und daß ferner, weil eben der Gottesgedanke im Menschen formal bedingt ist, Gott selber (das reale Object jenes Gedankens) gerade nicht real bedingt seyn könne, folglich ein real-Unbedingtes seyn müsse. Verhält es sich nun mit der Idee Gottes im Menschengeiste auf diese Weise; so ergibt sich hieraus noch Folgendes:

Uebersteigt (transscendirt) sich der Geist selber, wenn er Gott denkt und tritt diese Transscendenz unmittelbar ein, sobald der Geist sich als bedingtes Seyn gefunden; so muß ja auch mit gleicher Consequenz der Gedanke in Gott, der seinem Schöpfungsfactum zu Grunde liegt, als

*) Der Umstand, daß die Gewißheit des Denkgeistes von seinem Seyn gar nicht durch das Moment der Negativität in der Dialectik des Selbstbewußtseyns angefochten wird, könnte auch unter gewissen Cautelen ihre moderne Bezeichnung mit dem Worte absolute Position rechtfertigen.

Digitized by Google

Transcendenz gedacht werden, nur jetzt in entgegengesetzter Richtung, d. h. von Oben nach Unten.

Und in dieser Transcendenz, wenn sie sich metaphysisch nachweisen läßt, liegt die Begründung der Idee von der Welt, als einem außergöttlichen Seyn und Daseyn.

Diese wird daher nicht bloß Gott in seiner unbedingten Realität, sondern auch einen formalen Gedanken in Ihm zur Voraussetzung haben, dessen objective Realisirung (substantielle Hypostasirung) die Weltcreatur ist.

Die speculative Begründung aber dieses Gedankens kann hier nur angedeutet werden in folgenden Momenten.

1. Von einem Gedanken in Gott kann nur die Rede seyn, wenn Er nicht bloß als absolutes Princip, sondern auch in seiner Selbstoffenbarung als Denkwesen, vom Geiste gedacht und erkannt worden ist.

Gott ist aber so gewiß Denkendes, sich wissendes Wesen, als er unbedingtes Seyn, und seine Unbedingtheit nur dadurch vor ihm selber bezeugt, daß er sich selber durch sich erscheint und offenbar wird (die alte Schule nannte diesen Vorgang die manifestatio ad intra).

Diese Selbstoffenbarung ist daher als das Leben Gottes selbst zu denken.

Alles Offenbaren (Erscheinen) ist ein sich gegenständlich werden, und als ein solches findet der Geist schon seine eigene Offenbarung, deren Resultat der Ichgedanke ist.

Darf aber der Geist von seinem eigenen Leben den Maßstab entnehmen für das Leben Gottes?

Das Befugniß hiezu liegt darin: Wer denken muß: daß Gott ist, der darf auch denken: Was er ist, d. h. auf welche Weise Gott, seine Unbedingtheit manifestirend, zu denken sey.

Ein Befugniß, das dem Menschengeiste gerade im Christenthume um so weniger angestritten werden kann, wenn er in diesem selber, und zwar in seiner Fortsetzung als Heils- und Lehranstalt, sein Correctiv findet und anerkennt.

Seine Vergegenständigung aber findet der Geist in den Momenten seiner Differenzirung als Selbstentzweiung, es sind jene die Receptivität und Spontaneität, aus denen er sich selber als Einheit ebenso zurücknimmt, wie er sich in jene formale Zweiheit aus seiner realen Einheit durch fremden Einfluß versetzt findet.

Digitized by Google

Ja jene Selbstoffenbarung beurkundet ihn eben so als beschränktes, wie als bedingtes Princip, weil das Resultat derselben kein objectives Product ist, d. h. weil das Princip, als solches, sich nicht zum Gegenstande im Gegensatze gemacht hat, sich nicht unmittelbar gegenständlich geworden ist und deßhalb auch kein Gegenstand unmittelbarer und mittelbarer Anschauung, wohl aber des Wissens seyn kann. Kurz: die Gegenständlichkeit im Gegensatze ist kein Gleichsatz, sondern Ungleichsatz und daher behaftet mit der Negativität, die das Princip der Offenbarung selber betheiligt. Denn es erscheint nicht nur nicht durch sich, sondern es gewinnt sich auch nicht aus jener Erscheinung, als Object, wohl aber als Subject (als Seyn für sich), und dieses ist die nothwendige Folge von seiner Bedingtheit im Seyn.

Dieser ganze Hergang aber muß wegfallen, sobald die Erscheinung eines absoluten Seyns gedacht wird. Seyn durch sich offenbart seine Unbedingtheit nur in der unmittelbaren Gegenständlichkeit Seiner selbst als eines Princips, d. h. in einem realen Gegensatze, der zum Principe im Gleichsatze steht.

Dieses zweite Moment aber muß eben so nothwendig real gegenständlich gedacht werden, wie das erste Moment der Gegensatz selbst, weil dieses sonst ohne Bürgschaft für die vollendete Objectivirung des Princips bliebe. Aber eben deßhalb kann diese weder einseitig vom Principe als realer Thesis, noch einseitig von der realen Antithese, wohl aber doppelseitig von Beiden ausgehend gedacht werden.

Im Leben des Absoluten stellen sich also die Momente desselben als einer Selbstobjectivirung, mit objectiver Realität ein, und da jene identisch mit Persönlichkeit (Ichheit) ist; so constatirt sich die absolute Persönlichkeit zugleich in drei Substanzen, die ihrem Wesen nach identisch, und der Form nach bloß verschieden zu denken sind, die jene numerische Dreizahl selber als Synthese der Antithese ist.

In diesem Unterschiede (die für jeden einzelnen substantiellen Factor des absoluten Lebens Unterscheidung ist) liegt zugleich für jeden das formale Selbstbewußtseyn (die Bedingung seiner Persönlichkeit), und in diesem liegt neben den positiven Momenten der Identität zugleich das der formalen Negativität, als der formalen Ausgeschlossenheit von jedem andern Coefficienten des absoluten Lebens. — Und wie die positiven Momente in ihrer Totalität als die Ichheit und Persönlichkeit der Gottheit gedacht werden; so müssen auch die negativen in ihrer Tota-

Digitized by Google

lität den Gedanken vom Nichtich Gottes vermitteln, mit welchem das absolute Wesen als Denkwesen selber zu denken ist, so lang Es als Persönlichkeit gedacht wird. Mit diesem Gedanken vom Nichtich in Gott ist nur erst der formale Gedanke von der Welt gefunden.

Dieser Gedanke aber als formaler ist noch ohne objective Realität. Daß er nur von der Gottheit selber realisirt oder substantialisirt werden könne, wenn er überhaupt zu realisiren ist, liegt am Tage; anders steht es, wenn um das Motiv in Gott zur objectiven Realisirung desselben gefragt wird.

Man hat von jeher jenes bald in dem absolut-freien Willen Gottes gefunden, und deßhalb die Schöpfung als That und Offenbarung absoluter Freiheit aufgestellt; man hat jenes bald dem absolut-nothwendigen Willen gleichgestellt, und deßhalb die Welt als freie Thatsache zugleich mit jeder Motivirung negirt. Denn wie das Wesen, so der Wille und seine That als Selbstoffenbarung des Wesens. Dieses aber als Ens absolute necessarium, könne seine Nothwendigkeit so wenig in reiner Willkür, wie in motivirter Wahl offenbaren.

Es liegt aber zu Tage: daß wie jede der beiden Vorstellungsweisen, der andern gegenüber im gleichen Rechte; so beide außer jenem Verhältnisse betrachtet in gleichem Unrechte stehe. Denn mit welchem Rechte können dem Wesen Gottes die Prädicate von Freiheit und Nothwendigkeit beigelegt werden? eine Frage, die sehr überflüssig wäre, wenn jene Prädicate ursprünglich von Gott ausgesagt werden müßten.

Mit der Freiheit aber wird ursprünglich die Offenbarungsweise des Geistes im Gegensatze zu der der Natur; so wie mit der Nothwendigkeit die Offenbarungsweise der Natur im Gegensatze zum Geistesleben bezeichnet.

Muß nun Gott als Substanz einerseits wesentlich verschieden von der Substanz des Geistes wie der Natur gedacht werden; wie können ihm anderseits Offenbarungsweisen beigelegt werden, die bei aller Steigerung jene qualitativ verschiedene Substantialität gradezu wieder negiren?

Mit der Schöpfung als freien That ist also in der Metaphysik auf dem Standpuncte der Außerweltlichkeit oder qualitativen Verschiedenheit Gottes von der Welt so wenig, wie mit ihr als nothwendigen That anzufangen und auszurichten.

Weil der Geist Gott nothwendig mitdenkt, wenn er sich denkt, dieser innere dialectische Prozeß macht Gott als Real-Object so wenig zur

Digitized by Google

nothwendigen wie zur freien Substanz, weil die dialectische Nothwendigkeit, mit der ein Gedanke von Etwas eintritt, über die Qualität dieses Etwas zunächst oder unmittelbar noch gar nichts aussagt. Jene Nothwendigkeit erklärt nicht einmal den Geist, der doch Träger jenes dialectischen Vorganges ist, als nothwendige, sondern bei all' jener Nothwendigkeit, als freie Substanz, weil er sich in jenem Prozesse eben von der Natur wesentlich unterscheidet, die es so wenig zum Ich- als zum Gottesgedanken bringt.

Die Transscendenz aber, womit der Geist, Gott denkend sich überfliegt, ist zugleich eine Transscendenz für die Natur, die in ihrer Substantialität so bedingt wie der Geist gedacht wird.

Die objective Realität, d. h. die Substantialität des Gottesgedankens steht daher über beiden Hemisphären des creatürlichen Seyns, und jene ist so gewiß eine qualitativ verschiedene, als Gott nur durch die Negation aller Negativität, die der Creatur anklebt, als Gedanke ins Selbstbewußtseyn des Geistes eintritt; weil mit jener Negation die Substanz des Geistes und der Natur, als absolute oder göttliche in Negation gestellt werden; Gott aber hiemit als eine Substanz affirmirt wird, die weder wesentlich identisch mit der geistigen, noch mit der Natursubstanz gedacht wird. Gott aber in jener wesentlichen Verschiedenheit von diesen beiden, kann nun weder als Indifferenz noch Syntheſe dieser beiden gedacht werden; jenes nicht, weil wesentlich verschiedene Substanzen nicht eine substantielle Einheit zur realen Wurzel haben können; dieses nicht, weil eine bedingte Zweiheit durch ihre Verbindung nicht zur unbedingten Einheit werden kann, so lang jene als bedingte festgehalten wird.

2. Was folgt nun aus dem Gesagten für die Aufstellung eines Motives in Gott zur Realisirung seines Gedankens vom Nichtich?

Zunächst so viel: daß die bisherige nur von dem Anthropopathismus höhern Styles in die Metaphysik ist eingeschwärzt worden, weil jene Begriffe von absoluter Freiheit und Nothwendigkeit, in dieser gerade so viel wägen, als ein hölzernes Eisen. Dann aber: daß die Weltcreatur als manifestatio ad extra zur dreieinigen Gottheit als manifestatio ad intra, in einem gleich innigen Verbande stehend aufgefaßt werden müsse, als in welchem der Geist zu seiner Freithätigkeit im Denken als Selbstoffenbarung steht; wenn jener alte Kanzleistyl, durch einen correcten Anthropomorphismus, in der Metaphysik verabschiedet werden soll.

Wie dieser den Gedanken vom unbedingten Seyn findet, durch die Negation der Bedingtheit seines Seyns (also durch die Negation dieses

Digitized by Google

negativen Momentes), hiemit aber zugleich jenen Gedanken als objective Realität (als Substanz) mitdenken muß, er aber diese darum nicht auch gemacht hat, weil er der causale Träger jenes Gedankens ist; so ist auch die Welt-Schöpfung und ihr Motiv auf ähnliche Weise zu denken.

Wir haben ja im Leben des unbedingten Seyns ebenfalls ein negatives Moment gefunden, als das immanente Correlat der positiven Momente im Selbstobjectwirungsprozesse (es war das Correlat Nichtichheit, immanent verbunden mit der absoluten Ichheit und Persönlichkeit).

Läßt sich wohl denken: daß diese Negativität in der Manifestation ad intra, als solche bleibe; oder muß vielmehr gedacht werden: daß sie abermal negirt werde, und es so zu einer Affirmation von Seite des Absoluten komme, die unserem Gedankenlaufe bisher noch fremd blieb?

Eine wichtige Frage — deßhalb — weil sie uns über das besprochene Motiv nicht länger ohne positive Auskunft läßt.

So viel ist gewiß: daß jene Negation der Nichtichheit und hiemit der Affirmation der Creatur als Factum der Weltschöpfung, die Persönlichkeit des absoluten Principes *als eines solchen* nicht vollenden kann, weil dieser in ihrer Absolutheit (die in dem objectiv-realen Gleichsatze des Gegensatzes beschlossen liegt) durch jene Affirmation so wenig zuwachsen als entzogen werden kann.

Aber eben so gewiß ist es: daß der gegensätzliche Factor (als Moment in jener Persönlichkeit) bei aller Wesensgleichheit mit seinem Principe (Vater genannt) diese doch nicht auf die ganz gleiche (identische) Weise offenbart wie der Vater selber, eben weil er nicht abermal so zeuget wie der Vater, insofern seine Zeugung nur die Mitzeugung (Spiration) des Geistes als des zweiten substantiellen Momentes in jenem Prozesse ist.

Dieses *Nichtsozeugen* wie der Vater, coincidirt aber mit der *ausschließlichen Bestimmtheit* des *zweiten* Momentes, Sohn zu seyn, d. h. mit der Ausschlüssung (Negation) der Vaterschaft als solcher (nicht aber der Wesenheit des Vaters) — oder, jenes Deficit am Sohne zur Vaterschaft ist das *erste* negative Moment selber, und deßhalb das die folgenden Negationen bedingende Moment zugleich, die in ihrer Totalität den Nichtichgedanken im Leben der Gottheit absetzen.

Wenn also diese Negativität abermal negirt wird, so wird hiemit zugleich jenes Deficit im Sohne aufgehoben; er affirmirt sich hiemit als Vater, so weit es denkbar ist, ohne den Gedanken der absoluten Persön-

Digitized by Google

lichkeit zu verletzen, der unter jenen drei Factoren und zwei Momenten, nur Einen als Vater und diesen nur durch den Einen Sohn zuläßt.

Dazu kommt endlich noch: daß jene zweite Negation als Aufhebung des Deficit nicht mehr auf demselben Wege eintreten kann, auf welchem die negativen Momente selber sich eingestellt haben, nämlich: auf dem Wege der Emanation oder Zeugung, weil auf demselben Wege jenes Deficit nur gehoben würde, um es sogleich wieder zu setzen. Der entgegengesetzte Weg aber ist der real contradictorische, als reale Objectivirung eines formalen Gedankens oder der durch Schöpfung (Creation), welche in ihrer Vollziehung oder Thatsächlichkeit die Weltcreatur als Totalität der einzelnen creatürlichen Substanzen ist. Daraus läßt sich zugleich ersehen: daß jene Vollziehung nur jener Person in der Gottheit zukommen werde, mit welcher das negative Moment zuerst eintritt; und da dies der Sohn ist, so verkündet auch die Offenbarung: daß durch ihn gemacht worden Alles, was gemacht ist.

8. Jener Weg also allein ist's, der die Welt zur Contraposition der immanenten Selbstoffenbarung des Absoluten (manifestatio ad intra) macht.

Der Nichtich-Gedanke nämlich wird auf dieselbe Weise real-objectivirt, wie er sich formal subjectivirte, folglich in drei Momenten, die im Gegensatze zu einander und in der dadurch bedingten Einheit mit einander stehen, und die als reale Positionen oder substantielle Principe, ihr Nichtabsolutseyn nur in einer Nichtichheit offenbaren. Alle creatürliche Persönlichkeit ist daher, in Vergleich mit der des absoluten Princips, eine Unpersönlichkeit, die sich aber auf jedem Gliede des Gegensatzes anders, und zwar als Bewußtseyn anders gestaltet. So finden wir auf der einen Seite das Grunddenken ohne Schauen des Grundes — auf der andern das Schemadenken mit äußerer Anschauung desselben — hier als Begriff, dort als Idee.

Weil aber auf diese Weise der Gegensatz kein Gleichsatz ist; so kann das dritte Moment als Hypostase nur eine Synthese der gegensätzlichen Glieder geben. Als diese aber kann sie kein Uebergangsglied des einen zum andern Gliede des Gegensatzes seyn, wohl aber der Schlußmoment im Schöpfungsprozesse und der Schlußstein im Weltall, und hiemit der wahre Mikrokosmus zugleich.

Digitized by Google

Hat sich nun früher die sogenannte manifestatio ad intra als ein Complex von drei Momenten ergeben, die zwar als selbstbewußte Substanzen numerisch und deßhalb der Form nach verschieden, aber doch im Wesen nicht verschieden, mithin von einerlei Wesenheit sind, weil sie bloß reale Momente im Leben des Einen absoluten Wesens sind; so stellt sich nun ihre Kehrseite (manifestatio ad extra) als ein Complex von drei Momenten heraus, die als Substanzen nicht nur numerisch, sondern auch im Wesen verschieden sind, eben weil sie zwar Einen ewigen Gedanken, jedoch Denselben dreimal anders hypostasirt darstellen, und demnach in ihrer Selbstoffenbarung durch den Gedanken, jenen absoluten Gedanken ebenfalls nur auf andere Weise ausdrücken, welche Weisen aber in ihrer Totalität gerade die Basis abgeben: daß jener ewige Gedanke Gottes auch von der Creatur in der Zeit abermal, d. h. nachgedacht, und so jener als Grundgedanke in Gott zum Schlußgedanken in der Creatur werde. Wird dieser Eine Schlußgedanke endlich als Form, gleichsam als Gemeinsames in allem Denken der drei creatürlichen Substanzen, aufgefaßt; so läßt sich zwischen beiden Manifestationen ungezwungen folgendes Verhältniß ansetzen:

Einheit des Wesens in Dreiheit der Form, als
Immanente Offenbarung durch Emanation.
Dreiheit der Wesen in Einheit der Form, als
Transscendente Offenbarung durch Creation.

Und wie jene von Einem Realprincipe, so ist diese von Einem Gedanken desselben Princips zusammengehalten, mithin diese als solche schon ein organisches Ganzes wie jene zu nennen; abgesehen von dem dialectischen Zusammenhange, der zwischen Beiden überdies obwaltet.

So viel aus dem Zeugnisse, das der Denkgeist in sich vorfindet für das in der Thatsache des Christenthums implicite geoffenbarte Grunddogma der Außerweltlichkeit Gottes und der Außergöttlichkeit der Welt. Populär ist jenes auch in dem bekannten Satze ausgedrückt: Es gibt keinen andern Weg zu Gott denkend emporzusteigen, als den, auf dem er zur Weltcreatur schaffend herabgestiegen. Es ist der Weg der Transscendenz in doppelter Negation *). So nennt auch Hegel in seiner Re-

*) Es ist uns nicht unbekannt: daß das logisch-formale Axiom duplex negatio affirmat in einer bekannten Uebertragung, von unserer Zeit harten und gerechten Widerspruch erfahren habe. So sagt Müller

Digitized by Google

ligionsphilosophie die drei Beweisarten vom Daseyn Gottes in ihrer innern Verbindung: Erhebungsstufen des Geistes zu Gott.

Schluß-Abschnitt.

Jenes Zeugniß, als speculative Begründung der christlichen Idee vom Wechselverhältnisse Gottes und der Welt, hat seit seinem ersten

in seiner Beurtheilung des Lebens Jesu von Strauß (Studien und Kritiken. 3. Heft. 1836.): „Diese Plattheiten eines modernen Pantheismus, dem es ganz bequem ist, das menschliche Leben, wie es ist, als ein göttliches zu setzen, der das Menschwerden, Sterben und Auferstehen, das duplex negatio affirmat, als den ewigen Kreislauf, den endlos sich wiederholenden Pulsschlag des göttlichen Lebens weiß, bietet uns der Verfasser als das innerste Mysterium der Theologie und als Ersatz für den Glauben an den historischen Christus an u. s. w.," und schließt mit dem bekannten:

„Hiscene versiculis speras tibi posse dolores
Atque aestus curasque graves de pectore pelli?!"

Und fürwahr! solche Hebelkraft liegt in jenem formalen Axiome nicht! Aber auch eben so wahr ist's: daß der Mißbrauch den Gebrauch selber nimmer verpönt. Der Mißbrauch aber von jenem hat seine Wurzel in einer Metaphysik, die das Begriffsleben und mit ihm das Naturprincip nicht bloß hypostasirt (denn jenes hat ja in diesem nothwendig seine Hypostase), sondern auch verabsolutirt. Etwas Anderes aber ist's: aus der formalen Logik das metaphysische Moment erheben, und ein Anderes: Jene als solche zur Metaphysik erheben. Wäre einerseits diese Ueberschätzung vermieden und anderseits die doppelte Negation auch im Selbstbewußtseyn des Geistes, d. h. nicht bloß im Begriffsbilden der Natur nachgewiesen worden; so ließe sich von jenem Axiome gewiß die unschädlichste Anwendung auf die Christologie in der Theologie machen. Ist nämlich der erste Adam nach dem Falle die factische Negation des Ideal- oder Urmenschen; so kann der zweite Adam ebenfalls als factische Negation jener Negation, und hiemit als positive Affirmation der Idee vom Urmenschen aufgefaßt werden. Wer trägt die Schuld davon: daß der Denkgeist sich sogar die unmittelbarste Selbstanschauung, die absoluteste Selbstobjectivirung nicht anders zu denken im Stande, als durch Selbstvermittlung der absoluten Substanz selber? Seine Schuld aber, d. h. nicht Gottes, ist es: wenn er bald den Pulsschlag der Creatur als solchen zum Pulsschlag Gottes erhebt, bald den letztern zum Kreislauf der Welt herabsetzt; so wie es seine Schuld wäre: wenn er den abstracten Typus in allen Pulsen als Fatum hypostasirte, das über Götter und Menschen waltete.

Digitized by Google

anspruchslosen Eintritte in einer Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, bei aller theilweisen Anerkennung, auch theilweisen Widerspruch oft genug gefunden, und zwar nicht etwa in Bezug auf Incorrectheit in der wörtlichen Darstellung, sondern vielmehr in Bezug auf seine Grundansicht sowohl, als auf ihren Gedankenlauf. Wir können jene unter den Gegnern leicht übergehen, die das Wort Begründung in Angst und Schrecken versetzt, weil sie meinen: Es handle sich in jener um nichts Geringeres, als um eine neue Grundlegung für den alten Himmel und die alte Erde vor dem Eintritte des neuen Himmels und der neuen Erde, und wir müssen daher mit andern Gegnern beginnen, die jener Begründung den Separatismus zwischen Gott und Welt, als Voraussetzung und als Resultat derselben zum Vorwurfe machten, und zwar auf eine Weise, als wäre von einem ewigen Gedanken Gottes in seiner ewigen Selbstoffenbarung, als dem Bindegliede zwischen Ihm und Seiner Welt, gar keine Rede von unserer Seite gewesen. Und selbst da, wo in der Gegenrede auf den Gedanken vom Nichtich Gottes Rücksicht genommen, wurde doch hinzugesetzt: daß Gott kein abstractionsfähiges Wesen sey, und deßhalb die einzelnen negativen Momente in seiner Selbstaffirmation auch nicht zur Einheit verbinden könne.

Es fehlte dem ganzen Raisonnement nichts als der Zusatz: daß Gott selbst die positiven Momente nicht zusammenzufassen im Stande sey; der vielleicht deßhalb unterblieb, weil damit nichts anders gesagt worden wäre, als: Gott selber wisse nichts von seiner Dreieinigkeit.

Andere rochen sogar eine Heterodoxie darin: die Schöpfung von einem Gedanken in Gott abhängig zu erklären, weil ihnen ein gedankenloser und deßhalb desto allmachtsvoller Schöpfer Himmels und der Erde lieber gewesen wäre — wahrscheinlich zu dem Zwecke: um sich die gedankenlosen Ebenbilder Gottes in der Menschheit zu erklären. Und doch haben sie anderseits gegen den Optimismus der leibnitzwolfischen Schule nichts einzuwenden, wahrscheinlich aus dem Grunde: weil in jenem dem absolut freien Willen Gottes als Wahlwillen doch noch das Wort geredet wird.

Um jenen ersten Vorwurf des Separatismus in Zukunft unmöglich zu machen, haben wir später den Nichtichgedanken in seiner ursprünglichen Genesis tiefer erwogen, und so in ihm selber das Motiv zur objectiven Realisirung desselben gefunden, welches wir früher nur in dem Gedanken gefunden zu haben glaubten: daß Gott wesentliche, wenn

Digitized by Google

auch formal-negative Momente in seiner Selbstaffirmation, nicht ohne reale Affirmation stehen lassen könne. Und so nannten wir den Schöpfungsact einen Ergänzungsact im Leben der dreieinigen Gottheit ohne alle Ergänzung der Persönlichkeit des absoluten Princips als solchen, die jener bereits zu seiner Voraussetzung haben muß.

Ist seitdem durch diesen Fortschritt in der Creationstheorie jener alte Vorwurf zu schweigen gebracht worden? oder hat sich vielleicht gegen ihn sogar ein ganz neuer erhoben? Die Leser mögen entscheiden.

Ein Hauptvorwurf, der ihr unlängst gemacht worden, ist dieser: „daß in jener Theorie Gott als der objective Geist geläugnet werde, weil in ihr keine Erkenntniß Gottes als des lebendigen möglich sey." Wie so? „Wegen der unausfüllbaren Kluft zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geiste."

Und warum unausfüllbar? „Wegen dem unvollendeten Selbstbewußtseyn des Menschengeistes *)."

Diese Seite des Vorwurfs trifft offenbar die Hauptsache selber; er hat aber noch eine andere, welche die Form als inconsequente Gedankenverbindung derselben betrifft.

Bei jener Unvollendung des Selbstbewußtseyns nämlich hätte unsere Theorie vorziehen sollen, vom Menschen als Ebenbilde Gottes zu schweigen (was sie aber nicht hat über das Herz bringen können), weil, „wer vom Ebenbilde Gottes spricht, der auch vom vollendeten Selbstbewußtseyn, und hiemit von einer ausgefüllten Kluft zwischen Gott und Creatur sprechen müsse, da er nur auf diesem Wege Gott als objectiven Geist, als lebendigen Gott, gewinne."

Als Nebeninconsequenz wird noch angeführt: „daß der aufgestellte wesentliche Unterschied des Menschen von den andern Creaturen wieder bedroht oder niedergerissen werde, und hiemit zugleich der Charakter seiner göttlichen Ebenbildlichkeit im Gegensatze zu der der andern Creaturen; wenn der Mensch im unerfüllten Streben zum Selbstbewußtseyn beharre, und wenn darin seine wesentliche Verschiedenheit von Gott liegen solle."

Diese Haupt- und Neben-Vorwürfe haben auch gar nicht den Anschein, als wären sie aus der Luft gegriffen, und wenn sie auch vom

*) Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in gegenwärtiger Zeit von Dr. Sengler. Heidelberg, 1837.

Digitized by Google

Zaune gebrochen sind, wie man zu sagen pflegt, so ist dieser kein anderer, als die Umzäunung der Creationstheorie, so oft diese von Uns auch in andern Schriften, die nicht direct jene Aufgabe zu lösen hatten, berührt wurde. Der Kritiker hat sich nämlich die Mühe gegeben: aus allen unsern Schriften seit der Erscheinung der Creationstheorie eine Totalansicht zusammenzustellen *).

Aus dieser führen wir nun zum Belege des obigen Vorwurfs folgende Stelle an: „Der Mensch wäre ein um so größerer Widerspruch in der Schöpfung, je mächtiger in ihm (als göttlichem Ebenbilde) sein Trieb zum Selbstbewußtseyn wäre, der aber unerfüllt bliebe. Ein Streben, das sich nicht erfüllt, weis't auf einen innern Widerspruch hin, der durch das Wesen (das ihn erkennt) gelös't werden muß, und über welchen Widerspruch das Wesen gerade deßwegen steht, weil es in sich diesen Widerspruch (als sein Sollen) wahrnimmt."

Da der Gipfel der Anklage seine Pfahlwurzel eigentlich in der Unvollendung des Selbstbewußtseyns besitzt; so wollen wir auch von hier aus unsere Defensive beginnen.

a) Wir haben nie und nirgends gesagt: daß das Streben zum Selbstbewußtseyn, wie es dem menschlichen Geiste in seiner Creatürlichkeit zukommt, ein unerfülltes bleibe. Sein Ichgedanke, das Resultat jenes Strebens ist ja nur ein Gedanke vom Nichtich im Vergleiche mit der Ichheit des Absoluten, nicht aber ohne und außer jener Relation zu nennen. Wenn also irgendwo gesagt worden: daß jenes Streben zum vollkommenen Selbstbewußtseyn unerfüllt bleibe; so darf nicht übersehen werden: daß unter jener Vollendung nur die Absolutheit (als Gleichsatz des Gegensatzes) in der Selbstobjectivirung des absoluten Princips zu verstehen seyn kann.

Zu dieser Absolutheit im Sichwissen aber hat der Mensch so gewiß kein Streben, als er kein absolutes Lebens-Princip ist; und er ist umgekehrt so gewiß kein Seyn durch sich, als er bei all' seiner Ichheit doch

*) Und zwar von unserer letzten Schrift: **Thomas a scrupulis**, anzufangen, und retrograd auf die erste: Vorschule zur speculativen Theologie, fortschreitend. Und wozu wohl diese mühsame antiperistaltische Bewegung unsers Kritikers? Er konnte auf diese Weise der Creationstheorie leichter seinen Zeigefinger in den Mund stecken, um sie durch dies wohlfeile Vomitiv armer Leute zu curiren; wie er wirklich seine Kritik unmittelbar an die Vorschule anknüpft, die bereits vor zehn Jahren geschrieben wurde.

Digitized by Google

ein Nichtich bleibt, versteht sich — im Vergleiche mit Gott, den er doch mitdenken muß, wenn er Sich denkt, weil er bei sich als einer realen Position, die mit einer Negation behaftet ist, unmöglich stehen bleiben kann. Und wenn es ferner schon im Begriffe vom Erscheinen liegt, daß das Seyn sich selber in jenem offenbar werde; wie ließe sich denn, ohne zu phantasiren, denken: daß im Erscheinen ein **Minus** gegeben wäre, was das Erscheinen selber nur als halbe Offenbarung des Seyns charakterisirte. Ein **Minus** hätte offenbar dieselbe Bedeutung, wie ein **Plus** in der Erscheinung, das alles Andere offenbarte, nur das Seyn nicht, dessen Offenbarung es wäre.

Was endlich jenes Streben als solches betrifft: so läßt sich jenes im eigentlichen Sinne dem menschlichen Geiste gar nicht beilegen, so lang er in seiner Bedingtheit zugleich mit der Impotenz gedacht werden muß: sich durch sich zu differenziren, und deßhalb zwar unwillkürlich, aber nicht mit Umgehung seines Willens (als Reactivität) in das Selbsterscheinen versetzt wird. Wo aber schlechthin kein Wille zur Differenz, da ist auch kein Trieb dazu, wo aber dieser, da ist wenigstens ein *getriebener*, d. h. *nothwendiger* Wille.

Unter jenem Streben ist daher im eigentlichen Sinne nur zu verstehen *einerseits* die ursprüngliche Bestimmung des Geistes zum Selbstbewußtseyn, die in der Ichheit zur Bestimmtheit wird, *anderseits* das speculative Streben: sich über diese empirische Ichheit einen tiefern, weil aprioriſchen Aufschluß zu verschaffen. Und daraus erklärt sich auch: Wie der Mensch mit halben Aufschlüssen nicht zufrieden, nicht eher ruht, bis er den Widerspruch in seinem Ich als Nichtich aus Gott begriffen hat; weil er gerade in dieser Erkenntniß sich über den Widerspruch stehend erblickt, und das Sollen in diesem zur Ausübung gebracht hat.

Der Mensch wäre also nicht bloß der sogenannt größte Widerspruch in der Schöpfung (eigentlich nur die größte Antinomie), wenn sein Bewußtseynstrieb unerfüllt bliebe, denn er bleibt jener ohnehin in seiner realsynthetischen Natur auch bei aller Vollendung seiner Ichheit; sondern er wäre mehr als jener, d. h. ein *undenkbares Ding* so *sinn- wie bedeutungslos*.

b) Nach dieser Festsetzung des Sinnes in dem Begriffe vom unerfüllten Streben; läßt sich ferner noch weniger einsehen: Wie durch dasselbe der wesentliche Unterschied des Menschen von den andern Creaturen wieder in Verneinung gesetzt werde?

Digitized by Google

Ist denn jene Unerfülltheit im Ganzen nicht für jede einzelne Sphäre des creatürlichen Daseyns eine andere, und somit auch die Ebenbildlichkeit des Geistes eine andere wie die der Natur?

Wir konnten ja aus diesem Grunde den Begriff, in welchen die Natursubstanz ihr Bewußtseyn erreicht, eben so ein Nichtich in Vergleich mit der Ichheit des Geistes nennen, wie wir die Idee, in welcher der Geist sein Selbstbewußtseyn erlangt, schon ein Ichnicht, im bloßen Vergleiche und Gegensatze mit der Natur nennen konnten, geschweige im Vergleiche mit der absoluten Ichheit, worin sein Ich abermal als Nichtich erscheint.

Daß der Geist, der ursprünglich nur Sich als Seyn weiß, und hiedurch erst in Stand gesetzt ist: fremdes Daseyn auf seine Wurzel zurückzuführen, hinterher noch ein Gemeinsames in jenen Prozessen herausgreift; kommt eben daher, weil in ihm als Syntheſe von Geistes- und Naturleben, sich der Begriff so gut wie die Idee geltend zu machen sucht, und das geschieht selbst da, wo er in den einzelnen Prozessen als solchen, gar nichts Gemeinsames gefunden hat. Das Gemeinsame ist in diesem Falle nichts anderes, als die Resultate jener Proceduren selber — aber — in gegenseitiger Beziehung auf einander, aus der sich ein neuer Gedanke als Begriff erhebt.

Wir gehen nun weiter.

Zu Folge jener Unvollendung des Selbstbewußtseyns gelangt der Mensch nicht einmal zur Erkenntniß seines Wesens. „Dieses ist ein unerkennbares Ding an sich, und die Erscheinung und das Seyn sind durch eine unausfüllbare Kluft auseinander gehalten, und deßhalb auch nicht zur Erkenntniß des göttlichen Wesens geeignet.“

Wie so? „Weil der Mensch nur durch Potenzirung seiner Erscheinung zum Selbstbewußtseyn kommt (also nicht wie Gott durch Potenzirung seines Wesens), in welchem aber seine Substanz nie objectiv real wird.“

Wir müssen gestehen, daß wir lange nicht begreifen konnten: Wie der Kritiker daraus: daß der menschliche Geist in seinem Selbstbewußtseyn seine Substanz nicht objectiv real besitzt, auf eine gänzliche Unmöglichkeit aller Erkenntniß seines Wesens (seiner Substanz) schlüssen konnte; da wir doch offenbar mit jener objectiven Realität nie etwas anderes bezeichnen konnten, als die reale Objectivirung des menschlichen Geistes als einer Substanz. Endlich fiel uns die Bedeutung jenes Ausdrucks im

Digitized by Google

Sinne des Kriticismus ein, der irgend einem Begriffe nur dann die sogenannte objective Realität beilegte, wenn er einerseits sich in der Außenwelt eben so nachweisen ließ, als er anderseits unter irgend einer Kategorie des Verstandes zu stehen kam, die, wie bekannt, nur als regulative, nicht aber als constitutive Principien im Geiste des Menschen aprioriſch niedergelegt waren.

Um aber unſerer Creationstheorie mit gutem Rechte kantiſche Gedanken unterzuſchieben, hätte der Kritiker in jener vor Allem die Grundanſicht Kant's von der Unerkennbarkeit des Dinges an ſich nachweiſen ſollen, und hiemit zugleich den Gedanken: daß bei aller Erſcheinung des Anſich doch nichts erſcheine, und deßhalb jene im leeren Scheine ſtecken bleibe. Dazu hatte er nun freilich den Muth nicht, weil ihm die empiriſch pſychologiſche Baſis der Creationstheorie nur zu gut bekannt war, in der das Selbſtbewußtſeyn als wiſſendes Seyn, d. h. als Seyn, das ſich *als ſolches* weiß, aufgeſtellt wird.

Um ſich aber als Seyn zu *wiſſen*, iſt noch gar nicht erforderlich: daß das Seyn (Subſtanz) ſich real objectivire, oder ſich in objectiver Realität entgegenſetze. Die ſubjective Realität reicht zu jenem Wiſſen ſchon hin, verſteht ſich: daß dieſe ebenfalls nicht im Sinne des Kriticismus gedeutet werde.

Wenn aber der Kritiker all' und jede Erkenntniß des Weſens (der Subſtanz) von der realen Objectivität desſelben abhängig erklärt; ſo muß er ſich noch aufmerkſam machen laſſen: daß jene reale Objectivirung identiſch iſt mit unmittelbarer Selbſtſchauung, die aber nur von jener Subſtanz ausgeſagt werden kann, die als Seyn durch ſich, auch ausſchlüßlich durch ſich ſich erſcheint. Alles Seyn aber, das nur durch den Einfluß fremden Daſeyns in die Selbſterſcheinung verſetzt (differenzirt) wird; hat jene Anſchauung als eine vermittelte, die abermal entweder eine nach Innen oder nach Außen hin reflectiv-vermittelte vorgefunden wird, und wovon jene eben ſo das Wiſſen als mittelbares Vorſtellen des Innerlichen (Seyns), wie dieſe das Denken (als mittelbares Vorſtellen des Aeußerlichen) (Erſcheinung) genannt werden kann, deſſen Reſultat dort die Idee, hier der Begriff iſt.

Die empiriſche Pſychologie ſpricht allerdings auch von einem ſogenannten *unmittelbaren* Vorſtellen unter dem Namen Anſchauung. Es iſt jenes aber im eigentlichen Sinne nichts weniger als ein *unvermitteltes*, eben weil dieſes Schauen ein ſpäteres Moment im

Digitized by Google

Naturleben ist, das die Bildung der Objecten-Welt zu seiner Voraussetzung und hiemit zur Vermittlung hat. Es läßt sich daher wohl zunächst vom sinnbegabten Individuum (gewissermaßen, d. h. im Vergleich mit dem die Natur anschauenden Menschengeiste) sagen: daß dieses als solches unmittelbar schaue die Außenwelt, nicht aber von der Natur, als dem realen Principe der subjectiven und objectiven Lebenssphäre.

Die Natur schaut sich allerdings Selbst an (und zwar in ihrem sinnbegabten Individuum), denn ihr gehört wie das Licht, so das Auge und der Gegenstand. Aber sie erschaut sich so wenig vor dem Auge, wie vor dem Gegenstande. Sie bildet deßhalb das Licht wie die Gegenstände für den nachfolgenden Sinn. Ihre Verinnerlichung hat also die Veräußerung Ihrer Selbst zur Voraussetzung, d. h. Jene als ihr vorstellendes Denken ist abermal vermittelt *).

Sollte aber unser Kritiker gerade diesen Prozeß der Natursubstanz auch für den Geist und dessen Wesenserkenntniß geltend machen wollen (den Grund zu dieser Vermuthung werden wir später besprechen); so möge er es thun. Er wird sich auf diesem Wege allerdings seinen Gott als objectiven Geist erspeculiren, aber um diesen für die unmittelbare Anschauung im Sinne der Natur zu gewinnen, wird er wohl noch zu seinem Nabel oder zur Herzgrube Zuflucht nehmen müssen für den Fall, daß ihm bis dahin nicht eine Ekstase zu Theil werden sollte, denn Niemand, heißt es ja, wird Mich schauen und leben.

Wir sind aber mit unserer Vertheidigung noch nicht zu Ende, denn der Kritiker unterwirft das Princip der Creationslehre einer noch schärferen Prüfung. Als jenes nämlich stellt er auf: der Mensch kann mit Gott nicht dessen Wesen, wohl aber seine wesentliche Form gemein haben, denn auf diesem Fundamente erbaue sich die unausfüllbare Kluft zwischen Gott und dem Menschengeiste, d. h. die unvollendete Selbsterkenntniß, weil sie als vollendete nie eintreten kann, ohne daß der Mensch zu Gotte würde. Die strenge Prüfung aber lautet:

„Eine wesentliche Form kann nie vom Wesen abgesondert werden. Jene aber in Gott, ist so wesentlich von der Creatur verschieden, wie

*) Aus dem Ganzen ergibt sich: daß die unmittelbare Anschauung mit der Vermittlung derselben nicht zu confundiren sey, und daß keine Selbstanschauung irgend einer Substanz gedacht werden könne, ohne alle und jede Vermittlung. Aber ein Anderes ist's, wenn diese allein von der Substanz selber, und ein Anderes, wenn sie nicht ausschüßlich von ihr ausgeht.

Digitized by Google

sein Wesen.» S. 410. Mit diesen Worten finden wir uns also auf das Dilemma gestellt:

Entweder hat der Mensch mit der wesentlichen Form Gottes auch Gottes Wesen gemein, und jener erkennt demnach Gott, so wie dieser Sich selber erkennt;

Oder — der Mensch erkennt Gott nicht, weil jener weder die wesentliche Form noch das Wesen mit Gott gemein hat.

Und wir nehmen gar keinen Anstand, uns auf die Seite des Oder zu stellen, jedoch unter der Bedingung: daß wir eine kleine Berichtigung mit ihm vornehmen dürfen, und zwar nach den Forderungen, die das formale Denken an jene Urtheilsform macht. Zwischen der absoluten Erkenntniß und der Unmöglichkeit jeder Erkenntniß hat unser Kritiker unstreitig die relative in der Mitte übersehen.

Demnach lautet unsere Berichtigung: Oder — der Mensch erkennt Gott zwar nicht so, wie Gott sich erkennt (d. h. in unmittelbarer Selbstschauung); wohl aber in mittelbarer Anschauung (weil vermittelt durch das Wissen Seiner, als des bedingten Wesens) weil er, wenn auch nicht das Wesen, doch irgend eine wesentliche Form mit Gott gemein hat.

Und nun dürfen wir abermal fragen: Was den Kritiker dazu vermochte, die Form, die der menschliche Geist mit Gott gemein hat (ohne doch sein Wesen mit Gott gemein zu haben) mit der Form, die dem göttlichen Wesen als solchem zukommt, gleichzusetzen — als identisch mit dieser zu bestimmen? Die Form ist ja überall vom Wesen abhängig zu denken, wo also dieses als absolutes, ist nothwendig auch jene als absolute in Negation gestellt.

Er kann darauf allerdings mit der Frage antworten: Warum habt ihr jene Form, die der Mensch mit Gott theilt, die wesentliche Form Gottes genannt? Und hierauf steht uns eine doppelte Antwort, von der er sich die eine oder die andere wählen kann, zu Gebote, nämlich: Wir haben zuerst jene Form, die der Mensch mit Gott gemein hat, nur deßhalb die wesentliche Form Gottes genannt, weil wir zuvor das Verhältniß des Wesens zur Form Gottes algebraisch, wie das der Einheit zur Dreiheit angesetzt hatten. Das Verhältniß aber des Wesens zur Form im Menschen umgekehrt, wie Drei zu Eins. Der Mensch also trägt nicht die wesentliche Form Gottes als solche an sich, wenn er die Dreizahl in jener als Dreizahl in seiner creatürlichen Wesenheit als Vereinwesen von

Digitized by Google

Geist und Natur besitzt. Die zweite Hälfte der Antwort ist: daß in der wesentlichen Form Gottes nicht bloß real positive, sondern auch formal negative Momente liegen, und daß nur diese in der Weltschöpfung ihre objective Realisirung erlangt haben.

Wenn nun die creatürlichen Substanzen im Bewußtseyn ihre wesentliche Form erreichen; so fällt diese so gewiß mit jenem formal negativen Momente zusammen, als jene Substanzen vor ihrer Substantialisirung im Schöpfungsacte jene Momente selber waren.

Der Kritikus gesteht ja selber in den Worten: „Die Form, welche nach Günther das Geschöpf mit Gott gemein hat, ist wesentlich verschieden von der Form Gottes," daß die sogenannt wesentliche Form eine wesentlich verschiedene sey; wie konnte er nun jene doch für jenes Moment in der wesentlichen Form Gottes halten, in der die absolute Substanz sich unmittelbar objectiv wird? Diesem letzten Selbstgeständnisse zu Folge hätte der Kritiker höchstens der Creationslehre eine Inconsequenz in der Darstellung zur Last legen können; aber damit konnte er sich freilich nicht begnügen, wie wir gleich weiter sehen, wo er fortfährt: „Wenn die Substanz des menschlichen Geistes auch nur mittelbar sich verwirklichen kann; so muß sie doch in seiner Erscheinung real seyn, und sich darin verwirklichen, weil diese nicht bloß wesenloser Schein seyn soll."

Sehr wahr — was folgt nun aber aus dieser Verwirklichung der Substanz in der Erscheinung? — Etwa eine Total-Objectivirung mit objectiver Realität, wie solche nur die absolute Substanz durchsetzt; oder bloß eine reale Subjectivirung mit subjectiver Realität, wie diese der creatürliche Geist erreicht?

Was mag wohl unser Kritiker unter dem Begriffe von Verwirklichung (mittelst Erscheinung) zu verstehen gewohnt seyn?

Was sich in der Erscheinung als Seyn verwirklicht, hat dies Seyn schon zur Voraussetzung. Dieses also wird in jener nicht erst ausgewirkt, es ist bereits gewirkt, und insofern auch ein Wirkliches *an sich*; *für sich* aber wird es dieses erst durch seine Wirksamkeit oder Bethätigung — und hierin liegt die Verwirklichung Seiner in der Erscheinung. Und jene allein reicht schon hin, um das Bewußtseyn als ein vollkommenes für die Creatur nach Maaßgabe ihrer Stellung im Weltganzen zu denken — und nach jener Vollkommenheit ihre Ebenbildlichkeit mit der Gottheit zu bestimmen — ohne aber hiemit die Kluft zwischen dieser und

Digitized by Google

der Weltcreatur als eine ausgefüllte zu denken, nach der Vorschrift unsers Kritikers als speculativen Theologen, der die Selbstverwirklichung als = vollkommenes (absolutes) Selbstbewußtseyn = Ebenbildlichkeit = ausgefüllte Kluft (zwischen Gott und der Creatur) ansetzt.

Mit diesen Aequationen wäre uns zugleich der Weg gebahnt, in das System des Kritikers, wie er es dem Lesepublikum in seiner letzten, oben genannten Arbeit vorlegt, tiefer einzugehen, wenn wir es uns zur Aufgabe gemacht hätten: Alle philosophischen Systeme der Gegenwart in den von uns bisher besprochenen Typus der Gegensätzlichkeit unterzubringen. Wir können daher nur in so weit von jenem Systeme Notiz nehmen, als es in der Kritik der Creationslehre eingegriffen und sich daselbst breit gemacht hat. Dies ist vorzüglich geschehen in der Bestimmung des Begriffs vom Ebenbilde.

Wir lesen S. 413. „Jene unausfüllbare Kluft (in der Creationslehre) ist also durch die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ausgefüllt. Der Mensch ist Ebenbild des Wesens Gottes — oder, ist als Ebenbild Gottes theilhaft seines Wesens — heißt daher nicht: Er ist das göttliche Wesen — Theil Gottes oder Verwirklichung des Wesens Gottes; sondern: Gott als das Urbild offenbart sich ihm als absoluter Geist, macht ihn der Erkenntniß Seiner selbst theilhaftig. Gott ist nicht geistig, sondern der Geist selbst, und alle endlichen Geister sind vollendet geistige Wesen nur durch ihr vollendetes Theilhaftseyn an diesem absoluten Geiste.“

Dieser Aussage zu Folge bestünde also die Ebenbildlichkeit einerseits nur darin: daß Gott die Erkenntniß Seiner Selbst den Menschen mittheilt, anderseits aber doch wieder darin: daß die endlichen Geister eben so dem Wesen nach Geister sind, wie Gott selber, obschon sie nicht in dem Grade vollendete Geister sind, wie Gott selber. Denn dieser Gradunterschied ist ja doch nur ein bloß quantitativer in der Form oder Daseynsweise, und nicht als qualitativer in der Substanz selber.

Bei Voraussetzung aber eines solchen Unterschiedes ist wieder nicht einzusehen: Warum der endliche Geist nicht göttliches Wesen seyn soll, da er doch als Ebenbild desselben Wesens theilhaft ist. Und wenn er auch nicht das göttliche Wesen, d. h. das ganze göttliche Wesen ist; so müßte er doch als Theil desselben gedacht werden, so lang er als theilhaft, theilnehmend am göttlichen Wesen, gedacht wird. Wir wissen wohl: daß das christliche Dogma der Trinität

Digitized by Google

weder den Sohn noch den Geist als Theile des göttlichen Vaters bei aller Wesensgleichheit mit Ihm bezeichnet, weil es lehrt: daß der Vater ganz im Sohne und dieser ganz im Vater sey. Wir wissen aber auch den Grund von dieser Auffassung, der darin liegt: weil der Sohn als solcher schon die vollendete Selbstobjectivität des Vaters ist, und deßhalb der Eingeborne des Vaters genannt wird. Anders aber müßte sich das Verhältniß gestalten, wenn die Selbstobjectivirung des absoluten Geistes in einer Vielheit von Geistern vollzogen gedacht werden müßte. In diesem Falle wäre jener Prozeß so wenig eine vollendete absolute Selbstobjectivität zu nennen, als die endlichen Geister bei aller Wesensgleichheit vollendete Ebenbilder zu nennen wären.

Die Selbstobjectivirung der absoluten Einheit ginge hier nur in einer Vielheit vor sich, die, selbst als eine unendliche gedacht, jene Einheit doch nie als solche wiederzugeben im Stande wäre, hiemit aber jene Einheit als absolute negirte, weil jene Vielheit sie als impotent offenbarte: Sich als Einheit im Gegensatze zu setzen.

Man wird uns hier allerdings zu Gemüthe führen: daß das absolute Princip sich eben aus jener Vielheit als Einheit zurücknehmend gedacht werden müsse.

Allein — das Müssen ist mit dem Können nicht zu verwechseln, das Niemand in Abrede stellen wird, der da weiß: daß jener Gedanke in der Wirklichkeit, leider! nur zu oft vorliegt. Jenes Müssen würde nur dann eintreten, wenn die Vielheit als eine unendliche sich vollenden könnte; so lang aber diese nicht als fertige und abgelaufene gedacht wird, kann auch die Einheit als eine sich wissende nicht gedacht werden, sondern sie bleibt im Streben: durch die Vielheit aus der Vielheit, sich als Einheit wissend zurückzunehmen.

Unser Kritiker aber führt uns über diesen Gegenstand einen andern Gedanken zu Gemüthe, indem er den Weg angibt, auf dem man zum Begriffe eines lebendigen Gottes gelange.

Er verbietet vor Allem: die Objectivität und Subjectivität in Gott nicht abstract zu fassen, und gebietet: Ja nicht zu vergessen: daß Gott Geist ist.

Warum? „Gott ist kein bloß Gewußtes — Object — so daß ich, als wissender außer ihm, ungöttlich; sondern Gott ist als sich wissend, die Einheit Seiner als Gewußten und Wissenden, und weiß in seinem (absolut-wirklichen) Sich-Selbst-Wissen die Creatur, und theilt es

Digitized by Google

dieser mit, so daß der creatürliche Geist nur sein Erkanntseyn von Gott erkennt und sein Gedachtseyn von Gott nur nachdenkt, nicht erdenkt. Das creatürliche Selbstbewußtseyn ist also als ein secundäres, aus dem göttlichen als primitiven zu begreifen; denn nur Gott ist die absolute Identität des Subjectes und Objectes, und als solche der Grund aller secundären Erkenntniß."

Aus dem Gesagten erhellet: daß die Objectivität und Subjectivität in Gott dann nicht abstract gefaßt, d. h. auseinander gerissen wird, wenn Gott selber als die Einheit jenes Gegensatzes (der Subjectivität als des Sichwissenden und der Objectivität als des Gewußten) gefaßt wird.

Jene Subjectivität aber ist Gott selber als Einheit, so wie die Objectivität abermal Gott selber, aber als Vielheit der endlichen Geister ist. Gott in seinem Sichwissen weiß zugleich die Creatur, heißt also so viel: Gott weiß Sich als Einheit nur durch und aus der Vielheit, indem er diese als seine Objectivität setzt, und Sich als Subject zugleich mitsetzt.

Die einzelnen Geister, als Coefficienten der göttlichen Objectivität, sind zwar auch wissende Subjecte bei aller Objectivität, eben weil sie Gott selber als Objectivität Seiner selbst gesetzt hat; aber jene können nur sich, nicht aber Gott wissen; weil nur Gott sich aus jener objectiven Vielheit als subjective Einheit zurücknimmt, keineswegs aber die endlichen Geister, die zwar jene Objectivität ausmachen, aber diese keineswegs gemacht haben.

Und da die einzelnen Geister doch Gott denken, wie die Erfahrung lehrt; so kann der Gottesgedanke ihnen nur von Gott selber mitgetheilt, ursprünglich geoffenbart seyn.

Aber selbst vorausgesetzt die Wahrheit des ganzen Raisonnements, so erhellt daraus noch gar nicht: Wie das Sichwissen (das Selbstbewußtseyn) ein secundäres sey, welches das primäre Gottes zur Voraussetzung habe. Worin liegt denn im endlichen Geiste das Hinderniß, Sich primär, d. h. ohne Voraussetzung des Gottwissens, zu wissen? Im contraren Falle wäre ja der endliche Geist, wahrlich! ein bloß Gewußtes — ein reines Object ohne allem subjectiven Einschlag. So wenig aber Gott als Object abstract gefaßt werden darf; so wird sich wohl auch eine gleich abstracte Fassung in Bezug auf die Geister von selbst verbieten; so lang Gott als die Einheit Seiner als des Geistes und der Geister gedacht werden soll.

Nur ein Fall bleibt noch übrig, der nämlich: daß Gott mit

Digitized by Google

Selbstbewußtseyn jene Vielheit als seine Objectivität gesetzt hätte, d. h. daß er sich als Subject und Einheit vor und ohne jener Vielheit und Objectivität selbst erfaßt hätte. Das heißt aber mit andern Worten nichts anderes, als behaupten: die subjective Einheit Gottes hat nichts anderes, als Sich selber zur Voraussetzung, d. h. sie muß abstract, getrennt von seiner Objectivität, gedacht werden, was aber offenbar den aufgestellten Begriff von Gott negirt. Um solch einen Kern-Gedanken aber ist Niemand zu beneiden — am wenigsten der, welcher einerseits Gott als Einheit der Subjectivität und Objectivität, und anderseits dieses letztere in seiner Totalität als unendliche Vielheit festgehalten wissen will.

Es stünde, wahrlich! sehr schlecht mit der Speculation, wenn sich das creatürliche Selbstbewußtseyn, in seiner Abhängigkeit vom Absoluten, nur auf obige Weise rechtfertigen ließe. Hätte Gott die Creatur nicht zuvor gedacht, so könnte diese freilich Sich so wenig als Gott denken; darüber kann kein Streit entstehen.

Die Frage ist hier nur: Ob der Gottesgedanke im Geiste, außer dem Offenbarungsfactum in der Weltschöpfung, noch einer besondern Offenbarung (die hier Mittheilung genannt wurde) zu seiner Entstehung bedürfe; und diese Frage muß durchaus verneint werden: so lang das creatürliche Selbstbewußtseyn als Idee verstanden wird, d. h. als Gedanke des Geistes von ihm als realen und doch bedingten Grunde — als Gedanke von realer Position in formaler Negation.

Wir müssen freilich unserem Kritiker die Gerechtigkeit widerfahren lassen: daß er Gott nicht bloß als absolute Identität des Subjects und Objects, sondern auch noch auf andere Weise aufgefaßt wissen will.

„Gott, als der bei sich und für sich Seyende, ist der Geist, der eben (weil er bereits vollendet, absolut in sich genügend ist) durch sein emanentes Hervorbringen sich nicht erst ergänzt, oder, einen zweiten Gott hervorbringt, welcher als emanent hervorgebracht eben kein Gott, kein ursprünglich hervorbringender wäre.

Die emanente Hervorbringung oder Schöpfung kann darum nur die seines emanenten Abbildes seyn.

Denn sein immanentes Bild ist die ewige Weisheit; so daß der Mensch als Ebenbild Gottes die Copie jenes Originals in Gott ist. Diese ungeschaffene (der Creatur inwohnende) Idee erhält die Creatur mit Gott im effectiven Rapport, und ist die Mitte der intelligenten

Digitized by Google

Creatur, und vermittelt mit dieser ihre intelligente Natur. Diese Creatur steht mit Gott in dreifacher Beziehung:

des bloßen Gewirktseyns von Gott,

des Mitwirkens mit Gott,

des Alleinwirkens für Gott als dessen Repräsentant.

Sie begreift das Erste nie, und nur das Dritte völlig und ganz."

Diese Stelle, womit Sengler die Kritik der Creationstheorie schließt, wäre Uns zunächst unverständlich geblieben, wenn Wir seine Abhandlung über das Wesen und Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie vom Jahre 1835 ihrem Inhalte nach nicht mehr im Gedächtnisse gehabt hätten. Jene Stelle spricht erst von der wahren Persönlichkeit Gottes, die zugleich als der eigentliche Grund von der Weltschöpfung aufgestellt wird. So wurde auch in jener Abhandlung S. 50 der Begriff der Persönlichkeit bestimmt, als ein Insich- und Beisichseyn in allem und jedem Unterschiede und Wechsel, und Gott die absolute Persönlichkeit genannt, weil er absolut aus sich, durch sich und in sich ist — oder — weil er das absolute Subject ist, und als dieses sich in seinem Objecte gleichsetzen kann, ohne aufzuhören Subject von ihm zu seyn — ohne sich als Subject zu verlieren im Objecte, S. 27.

Diese Selbstobjectivirung Gottes wird auch seine außer- und überweltliche Vermittlung genannt, und damit bezeichnet: daß Gott seinen Sohn von Ewigkeit gezeugt habe. Sie wird überdies als immanente Hervorbringung in Gegensatz gestellt zu Gottes emanenter Hervorbringung oder Schöpfung, und zwar auf folgende Weise: „Zwar ist es auch der Sohn Gottes, welcher die Weltschöpfung vermittelt, und in welchem der Weltgrund gelegt und durch welchen die reelle Einheit Gottes mit der Welt vermittelt wird. — Aber, als dieser ist er ein anderer als er in der ewigen Immanenz Gottes ist. In dieser ist er nach der bekannten theologischen Schulsprache der λογος ενδιαθετος und als jener der λογος προφορικος.

Dieser ist, was sonst der göttliche νους, die göttliche Weisheit, Vernunft Gottes, auch der zweite Gott oder Demiurgos genannt wird. Es ist einer der schwierigsten Begriffe. Denn dieser Logos ist nicht die Welt und doch auch nicht der absolute Gott. Er ist nichts Abstractes und auch kein einzelnes concretes Weltding, und doch ist alles Concrete in ihm. In ihm sind alle Ideen, die in die Zeitlichkeit treten,

Digitized by Google

in ihm also die Dinge in ihrer Urbildlichkeit. In ihm liebt Gott die Welt, ist in der Welt und lebt in der Welt sein überschwengliches Leben."

Zur Erläuterung der Schwierigkeit in jenem Begriffe wird in jener Abhandlung noch Folgendes gesagt: „Es handelt sich vor Allem darum: Wie Gott aus seiner absoluten Immanenz heraustreten könne? Daß er heraustreten und ein anderes werden konnte, liegt in seinem Wesen als der absoluten Persönlichkeit. Wie er heraustreten konnte, das können wir nur nach der That erkennen.

Gott als absoluter Geist ist ewig sich selber gleich; soll aber eine Welt geschaffen werden; so mußte Gott sich selber dazu entäußern. Das geschah dadurch: daß er seine immanente ewige Vermittlung, als eine emanente zeitliche äußerliche setzte, d. h. daß Er sich außer sich setzte. Seine ewige Vermittlung aber ist sein Sohn, dieser trat daher in die Aeußerlichkeit, der λογος ενδιαθετος wurde zugleich der προφορικος. Er ist das Wesen, welches Gott und die Welt vermittelt. Er ist daher weder der absolute Gott, noch die Welt, obschon die Welt der Potenz nach in ihm ist, und also der Wirklichkeit nach aus ihm hervorgeht. Gott schafft durch ihn die Welt. Und wenn er als λογος ενδιαθετος die Vernunft Gottes genannt: so kann er als προφορικος die Weltvernunft genannt werden. Indem nun aber Gott sich zur Welt entäußert, und den Unterschied in Ihm selber, als Unterschied außer sich setzt (transitiv wird), setzt er nicht, wie in seiner Immanenz, Gott Gott, d. h. Gott als Einheit oder Ein Wesen; sondern er setzt den zweiten Gott außer Gott dem Absoluten."

Dieser Schluß aus der alten Abhandlung wird die Leser allerdings in Verlegenheit bringen, wenn sie ihn mit dem Anfange des letzten Citats aus der jüngsten Arbeit desselben Verfassers in Uebereinstimmung bringen wollten. Hier hieß es nämlich: daß Gott durch sein emanentes Hervorbringen nicht einen zweiten Gott hervorbringe, weil dieser als hervorgebrachter eben kein Gott, weil kein ursprünglicher Hervorbringer wäre. Es ist auch den Lesern nicht übel zu nehmen, wenn ihrer Aufmerksamkeit bei der allzu feinen Schärfe des distinquirenden Verstandes, wie sich solche in dieser Weltanschauung nicht selten herausstellt, Manches entwischt. So wird ihnen im vorliegenden Falle wahrscheinlich entgangen seyn der Unterschied zwischen dem Satze: einen zweiten Gott emanent hervorbringen, der Gott als Person ergänzen soll, und dem Satze:

Digitized by Google

einen zweiten außer Gotte dem Absoluten hervorbringen. Denn da Gott als der Absolute auch absolute Persönlichkeit ist; so kann der zweite Gott nicht zur Ergänzung der Letztern hervorgebracht werden.

Es ist aber auch möglich: daß sich Unser einer selber irrt, und daß unser speculative Theologe in den Worten: „Gott bringt emanent keinen zweiten Gott hervor zur Ergänzung seiner Persönlichkeit," nur einen Seitenhieb gegen die Creationslehre habe anbringen wollen, seitdem diese in ihrer letzten Gestalt den Creationsact einen Ergänzungsact genannt hat. Aber wohl zu merken ist: daß dieser Act nicht für die Persönlichkeit des absoluten Princips, dessen manifestatio ad intra kraft des Gleichsatzes im Gegensatze gar nicht vollendeter gedacht werden kann, als sie wirklich ist; sondern zunächst bloß für die Person des ewigen Sohnes (und hiedurch erst auf die Persönlichkeit der Gottheit in der Totalität ihrer Personen), jenen Namen verdient, insofern nämlich der Sohn bei aller Wesensgleichheit mit dem Vater, doch nicht Vater weil er Sohn ist, und als solcher den Vater, der Form nach, ausschlüßt; in welcher gegenseitigen Ausgeschlossenheit Wir nicht abermal auf das negative Moment im Leben der Gottheit aufmerksam machen wollen, welches als ein in der Creation vom Sohne abermal negirtes und somit als real aufgehobenes Moment, von Uns früher schon besprochen worden ist.

Hier haben wir zum Beschlusse unserer Rechtfertigung auf etwas Wichtigeres aufmerksam zu machen, nämlich: auf den seltenen Scharf- und Tiefsinn unsers speculativen Theologen, der da glaubt: mit dem rehabilitirten Begriffe vom Logos prophorikos, und mit dem Begriffe von der Schöpfung als emanenter Hervorbringung — den Pantheismus aus dem Felde geschlagen zu haben. „In der Verwechslung Beider (des λογος ενδιαθετος und προφορικος), so daß man den letztern für den erstern nimmt, beruht aller Pantheismus," heißt es in der alten Abhandlung.

Hier werden die Leser abermal anstehen und fragen: Ist denn der erstere nicht auch der zweite, da es doch immer der Eine ewige Sohn des Vaters ist, obschon er in einem Doppelverhältnisse steht, nämlich zum Vater und zur Welt? — Aber sie haben wieder nur eine Kleinigkeit übersehen: daß nämlich eben dieses Verhältniß mit seinen zwei Seiten oder in zweifacher Beziehung, nicht bloß einseitig und einfach genommen werden dürfe.

Würde nämlich in jenem nur die innere Beziehung (zum Vater)

Digitized by Google

festgehalten; so bliebe der Logos zwar der Möglichkeits-, aber er wäre nicht der Wirklichkeitsgrund der Welt.

Und wenn doch noch von einer wirklichen Welt die Rede wäre; so könnte doch von ihrem Verhältnisse zu Gott kein gescheidter Gedanke entstehen. Sie stünde relationslos zu Gotte und hiedurch so absolut wie Gott selber neben Gotte, eine Stellung — welche die Welt selber im Begriffe vernichtete, zu etwas Undenkbaren machte.

Würde aber nur die äußere Beziehung (zur Welt) festgehalten, in welchem Falle eben der prophorikos für den endiathetos genommen würde, weil dieser in jenem bereits untergegangen wäre; so entstünde ein doppelter Unfug.

Zuerst nämlich cessirte der Logos, das absolute Object Gottes zu seyn, er wäre nur Weltobject, d. h. die objective Welt und hiemit unendliche Vielheit, aber nicht mehr absolute Einheit, neben dem Vater als absolutem Subjecte und absoluter Einheit. Dann aber müßte der Vater als absolute Einheit an die Stelle seines absoluten Objectes vorrücken. Mit dieser Promotion aber träte eine leidige Amotion ein; denn der Vater cessirte, das absolute Subject zu seyn, weil er dieses nur ist, gegenüber dem absoluten Objecte in absoluter Einheit. Mit der absoluten Subjectivität aber fällt die Persönlichkeit Gottes selber, kurz, an der Spitze des Weltalls stünde abermal eine unpersönliche Gottheit, wie solche der Pantheismus wünscht. Und überdies wäre es auch mit der Schöpfung als einer freien That Gottes zu Ende, die nur unter der Voraussetzung festgehalten werden kann: daß der Logos nicht ausschlüßlich prophorikos, folglich zugleich als endiathetos gedacht wird. Denn nur als dieser steht er unter dem Willen des Vaters: Sich in die Welt zu entäußern.

Allein diese ganze Erläuterung wird bei Vielen, vorzüglich bei alten Orthodoxen, nicht tief eindringen.

Diese werden zudringlich werden und fragen: Ob denn der Logos endiathetos das absolute Object bleibe, während er in die Welt sich entäußert, d. h. prophorikos wird?

Für den Fall aber, daß er jenes nicht bliebe, sintemalen er aufhörte, absolute Einheit zu seyn, werden sie weiter fragen: Ob das absolute Subject als solches doch noch unangetastet stehen bleibe?

Und siehe da! die Antwort bleibt jetzt Unser einem wenigstens in der Kehle stecken.

Digitized by Google

Wollten wir uns nämlich für den Vater als absolutes Subject ohne absolutem Objecte mit einem Ja einstellen; so können wir uns gefaßt machen auf die Behauptung der Gegenpartei: daß der Vater (nach alter Lehre) nur Vater sey durch den Sohn, wiewohl er nicht absolutes Princip sey durch den Sohn, weil dieser eben jenes für sich voraussetze; eine Behauptung, die in dem Munde der speculativen Gegenwart lauten müßte: daß ein absolutes Subject dieses nur sey durch ein absolutes Object, und daß mit diesem auch jenes aufhöre, und aufhören müsse, sobald das Object als absolute Einheit in die unendliche Vielheit endlicher Einzelheiten über- und auseinander-gehe.

Die neue speculativ-theologische Schule also ist mit ihrem rehabilitirten Begriffe vom Demiurgos aus der alten gnostischen Vergangenheit abermal auf demselben Puncte angelangt, auf dem ihre ebenbürtige, und doch von ihr verächtlich behandelte Schwester ausgegangen war. Und die großen Axiome — die Grundsteine ihres Gebäudes haben ihre Festigkeit nicht lange bewährt. So lautete in der alten Abhandlung S. 80 eines derselben: „Gott kann die Welt nicht unmittelbar schaffen, weil es sonst zu keinem realen Verhältnisse zwischen Gott und Welt käme; und doch muß solch' ein Verhältniß gesetzt werden, wenn eine Welt, d. h. ein qualitativ-Anderes von Gott werden soll."

Und warum entstünde jenes Verhältniß nicht? Handgreiflich deshalb, „weil Gott selber zur Welt würde, wenn er unmittelbar die Welt schaffte."

Aber wie soll Gott mittelbar schaffen können, ohne doch wieder selber zu schaffen, da außer Gott ja nichts ist; mithin die Weltpotenz als vermittelndes Wesen doch nur in Gott, ja Gott selber dem Wesen nach seyn müßte? Aus dieser Verlegenheit sollte das Axiom von der absoluten Persönlichkeit retten „als das absolute Insichseyn in allem Außersichseyn, oder als Macht in und außer sich zu seyn, ohne von sich zu seyn, ja sogar als das, im Außersichgehen zugleich Insichgehen und sich als absolute Identität des Außer- und Insich-Seyns Wissen."

Unter dem Schutze dieses Axioms nämlich glaubte man das absolute Object Gottes der Selbstentäußerung in der Weltwerdung Preis geben zu können, und doch noch über diesem Wechsel eine beharrliche Intelligenz in der unverwüstlichen absoluten Subjectivität zu besitzen.

Diese sollte ihr Haupt im ewigen Sonnenscheine tragen, wenn

Digitized by Google

auch ihre untere Leiblichkeit im Sturm und Ungewitter eingehüllt bliebe.

Aber das Gewölke blieb nicht lange in der Tiefe, es wurde auf den Flügeln des Sturms auch in die Höhe getragen, und das absolute Subject wurde bei offenen Augen von Nacht und Nebel umlagert und sank in tiefen Schlummer, ehe es sich dessen versah. Wäre es daher nicht besser gewesen, wenn man gleich Anfangs die Allmacht absoluter Persönlichkeit gründlicher ausgebeutet hätte?

Wenn sie die Macht ist: bei allem Außersichseyn — doch nicht Von-Sich zu kommen, sondern stets Beisich zu bleiben; warum sollte sie nicht gedacht werden können als eine Macht, die in ihr Gegentheil umschlägt, d. h. eine Substanz außer sich setzt, die qualitativ-verschieden von der göttlichen Substanz ist? Und wenn sich nun aus jener eine Welt entwickelt hätte; so hätte man von ihr mit allem Rechte sagen können: „Sie sey ein qualitativ Anderes von Gott," was man aber mit Unrecht von einer Welt aussagt, die nichts anderes ist, als die disjecta membra Poetae des Logos prophorikos in seiner Wesensidentität mit dem Vater. Aber jener Gedanke vom Umschlagen ins gerade Gegentheil sans façon, wurde als närrischer Einfall der ebenbürtigen Schwester verabschiedet; und so blieb freilich bis zur Stunde der Begriff vom Demiurgen der schwierigsten einer.

Gesetzt aber, es gelänge der dialectischen Spitzfindigkeit: wenn nicht das absolute Object, so doch das absolute Subject ohne jener zu retten (etwa dadurch: daß der ewige Vater aus seiner Intelligenz weder den Anfang, noch das Ende des Prozesses, in welchem sein ewiger Sohn zur Welt wird, verliert, und hiemit diesen als Einheit sich ewig vergegenwärtigt), vorausgesetzt also dieses Resultat; wäre sodann der Pantheismus wirklich überwunden? Besteht denn dieser nur bloß darin: daß außer Gott in der Welt, zu der Er sich entäußert, kein anderer Gott mehr als gegeben, d. h. kein Gott über der Welt gedacht wird? Vielmehr hat ihn das christliche Bewußtseyn von jeher in die Wesenseinerleiheit der Welt und Gottes bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Form oder Existenzweise Beider, oder, in die Einheit der Substanz für alles Daseyn im Himmel und auf Erden gesetzt. Diese Einheit aber und Identität alles Wesens bleibt stehen und wird nicht aufgehoben: Ob Gott als absolutes Object sich zur Welt entfaltet, oder ob Gott als absolutes Princip schon denselben Prozeß eingeht, um in ihm seine reale Objecti-

Digitized by Google

vität zu haben und hiedurch erst sein formale Subjectivität zu gewinnen, indem er nicht bloß das Realprincip von jener ist, sondern auch überdies Sich als jenes weiß *).

Und wo jene Identität stehen bleibt, da kann auch von einer Schöpfung im Sinne des christlichen Dogma's keine Rede seyn und hiemit auch von keiner Außerweltlichkeit Gottes, die mit der Ueberweltlichkeit keineswegs zu identificiren ist. Denn was durch Emanation Gottes hervorgebracht zu denken ist, kann nicht durch Creation hervorgebracht gedacht werden. Die Zeugung schließt im Begriffe schon die Schöpfung aus. Die emanente Hervorbringung, wie wir gesehen, ist freilich im Gegensatze zur immanenten Hervorbringung aufgefaßt worden. Aber dieser Wortunterschied begründet noch keinen Sächlichen, weil selbst die immanente Hervorbringung (z. B. des ewigen Sohns vom Vater) nur durch Emanation denkbar ist, da der göttliche Vater nicht als Schöpfer des Logos gedacht wird; wohl aber dieser als Schöpfer der Welt, weil er sie nicht durch Zeugung hervorgebracht hat. Kurz: das immanente Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander, ist gerade nur von der Emanation als Zeugung, nicht aber von einer Immanenz verwirklicht, da unter dieser letztern keine Productionsweise, wohl aber ein Verhältniß des Producenten verstanden wird.

Man lies't freilich unter den Grundwahrheiten S. 35 der alten Abhandlung noch folgende: „das Grundwesen der Welt ist zwar dem Wesen nach — Gott; aber, da es nicht Gott absolut ist, sondern gesetzt ist (und zwar durch Heraustreten des absoluten Gottes aus seiner Immanenz); so ist die reelle Einheit Gottes mit der Welt doch zugleich auch eine vermittelte." Es ist aber darin folgendes grundfalsch: Vor al-

*) Es gereicht, wahrlich! einer speculativen Theologie nicht zur Empfehlung ihres Verstandes, wenn sie im Kampfe mit dem Pantheismus ihrer Zeit sich zu den Füßen desselben niederläßt, um aus seinem Munde das Charakteristikon zu vernehmen, statt ihm das Diadem von der Stirne zu lösen, um zu sehen, ob sein Muttermaal dem Zeichen des lebendigen Gottes gleiche, das der Engel der Apokalypse trägt und die von ihm Gezeichneten, 144,000 an der Zahl. Er ist pfiffig genug, eine Caricatur von ihm aufzuzeichnen, über die alle Welt zu lachen anfängt, während er sich selber in die Faust lacht: daß ihm der alte Spinozismus, bei der neuen Belagerung, als Sandkorb so treffliche Dienste leistet.

Digitized by Google

lem — daß der Logos endiathetos nicht Gott absolut sey. Wie könnte er denn sonst das absolute Object in absoluter Einheit, zum absoluten Subjecte in gleicher Einheit genannt werden? Der Sohn ist so gut als göttliche Person Gott auf absolute Weise, wie der Vater es ist; aber das absolute Princip ist der Sohn nicht, eben weil er dieses für sich voraussetzt.

Dann aber ist irrig: daß Gott in der Zeugung des Sohns aus seiner Immanenz herausgetreten sey — da diese nicht nur nicht durch die Zeugung aufgehört hat; sondern selbst eingeleitet worden ist. Etwas Anderes ist die Immanenz Gottes, als ideelle Voraussetzung seiner Selbstvermittlung, und etwas Anderes ist die Immanenz Gottes in den realen Momenten jener Vermittlung. Allerdings ist diese Immanenz als eine ewige und absolute zu denken, weil in dem Wesen, das durch sich ist, und deßhalb auch durch sich in die Erscheinung und Selbstoffenbarung tritt, kein Grund gefunden werden kann: Seyn und Erscheinen als ein Vorher und Nachher aus einander zu halten.

Deßhalb lehrt auch das christliche Dogma: daß auf die göttlichen Personen in der Einen Gottheit das Prius und Posterius keine Anwendung leide, und daß aus demselben Grunde die zwei Ausgänge (des Sohns vom Vater und des Geistes von Beiden, jener als Zeugungs-, dieser Spirationsmoment benannt) von gleicher Ewigkeit in der Einen Gottheit zu glauben seyen. Ein Glaubenssatz, der die Idee der Dreieinigkeit keineswegs zu einem undenkbaren und unauflöslichen formalen Widerspruche, wohl aber zur ersten aller Antinomien im absoluten Daseyn erhebt, mit deren Auflösung sich die Metaphysik zu befassen hat.

Was endlich aber bei der Annahme der Weltschöpfung, als einer emanenten Hervorbringung, vom Verfasser durchaus nicht zu erwarten war, ist die buckelige Demuth (oder die Demuth mit der Mandoline auf dem Rücken, wie ein humaner Provinzialismus jene Verkrüppelung benennt) des sogenannten concreten Monotheismus, in welcher er sich nicht schämt zu bekennen: daß der Gottesgedanke nur durch Mittheilung an den endlichen Geist gelange, und daß dieser sein Gewirktseyn von Gott nie begreife. Ist jener göttlichen Wesens wie der Logos prophorikos selber, worin liegt denn nun die Impotenz: Göttliches Wesen zu denken, gesetzt auch: daß dieses vom endlichen Geiste noch nicht als absolute Objectivität, als Logos endiathetos erfaßt werden könnte?! Und Wer soll ihm denn jenen Gedanken mittheilen? Der Logos prophorikos etwa, der in ihm selber lebt und lebt, oder gar das absolute

Digitized by Google

Subject über der Welt? Und dann, wenn er das Gewirktseyn nie begreift; wie kommt er denn dazu: die zweite und secundäre Wirkungsweise Gottes durch Creation, schlechtweg in Negation zu stellen und nur die erste und primäre als Emanation zu affirmiren? Ist vielleicht das Wissen vom Daß und Was noch kein Wissen vom Wie, und deßhalb jenes auch kein Begreifen zu nennen? Oder wird, weil kein Wie begriffen wird, deßhalb schlechthin auch kein Was begriffen? Unser Monotheist weiß ja: „daß Gott im Logos die Welt liebt, weil er in ihr sein überschwengliches Leben lebt." Das heißt doch wohl den Endzweck der Weltschöpfung begreifen, und von solchem Ende aus sollte sich ja doch auch der Anfang mit mehr Bestimmtheit ergreifen lassen?

Endlich heißt es: „daß der Geist sein eigenes Thun begreife — und dies sogar völlig und ganz."

Und dieses Begreifen möge sich auch die neue Gnosis nicht bloß zu Gemüthe, sondern auch zu Verstande führen und führen lassen; auf daß sie endlich einmal zu dem Gedanken vordringe: daß in ihrem concreten Monotheismus so wenig der Pantheismus als Theismus aufgehoben sey; und zwar, wie er meint, jener, weil er confundire und identificire Gott und Welt, die der Monotheismus bloß vereinet; dieser aber, weil er trenne (abstract aus einander halte) Gott und Welt, die der Monotheismus bloß unterscheide. Was es mit jener Vereinigung mittelst Unterscheidung für eine Bewandtniß habe, wissen wir bereits. Die Unterscheidung Gottes und der Welt betrifft bloß die Form der Einen Wesenheit und läßt diese demnach in ihrer Einzigheit und Totalität ganz unberührt, womit sich aber der Pantheismus so gut verträgt, wie mit der dreieinigen Gottheit, in welcher gewiß alle Personen als Gott selber und insofern zugleich nothwendig als pantheistisch (salva venia verbo) gedacht werden.

Was aber den Theismus und seine abstracte Trennung der Welt von Gott betrifft; so ist sie von jeher nie so arg gewesen, als sie von unseren Monotheisten angeklagt wird.

Es ist von jeher gepredigt worden: daß Gott die Liebe und in dieser Liebe eben so von Ewigkeit gezeuget, als in der Zeit geschaffen habe; in welche Worte die alte Zeit freilich nie den Sinn hineingelegt wissen wollte: „daß Gott in der Welt sein überschwengliches Leben lebe und liebe." Denn in dieser Voraussetzung hätte jene die absolute Seligkeit Gottes doch, theilweise wenigstens, wieder von der Creatur abhängig

Digitized by Google

erklärt, was sie nie gewollt hat. Worin kann aber jene Ueberschwenglichkeit bestehen, wenn nicht darin: daß Gott als sogenanntes absolutes Subject (besser Princip) zum Bewußtseyn seines unendlichen Inhaltes im absoluten Objecte gelangt, ohne sich selber zur Welt zu entäußern. So kommt der ewige Vater zur Kenntniß seines unermeßlichen Reichthums und erspart sich dabei die schmutzigen Finger, die er dem Sohne als Zähler überläßt; er selber aber bleibt der Nenner, und wahrscheinlich in Ewigkeit, wenn der Zähler sich nicht mit der Zeit als die schlechte Unendlichkeit gewahren sollte.

Ferner liegt in der qualitativen Verschiedenheit absoluter und creatürlicher Substantialität, als solcher, noch keine abstracte Trennung, sobald der Grund sowohl als das Motiv zu jener, im Leben der Gottheit selber nachgewiesen wird, und hiemit die zwei bisher nur locker verbundenen Hemisphären des universalen und totalen Lebens in ihrem immanenten und deßhalb organischen Bindegliede erkannt werden. Mit dieser Erkenntniß ist freilich der alte Theismus, als sogenanntes System abstracter Freiheit, noch kein System der positiven Freiheit geworden. Er verzichtet aber ganz auf diesen Vorzug des concreten Monotheismus, der sich das System der positiven Freiheit und Nothwendigkeit zugleich nennt, zu Folge der von ihm errungenen Persönlichkeit Gottes, die da allein denkbar mache: „Wie Gott eben so frei von der Welt weil über der Welt, als in reeller Einheit und deßhalb in gleicher Nothwendigkeit mit dieser stehe.“ Als Grund aber jener Verzichtleistung führt der alte Theist nichts Anderes an, als das Axiom: daß die Prädicate zweier qualitativ-verschiedenen Substanzen schlechtweg nicht als Prädicate einer Substanz gedacht werden, die abermal qualitativ von jenen Substanzen verschieden gedacht wird.

Die Nothwendigkeit also, mit der die Dreieinigkeit Gottes und die Freiheit, mit der Gott als Weltschöpfer vom Geiste gedacht wird; sind demnach so wenig die Nothwendigkeit und Freiheit der Creatur, als Gott selber mit der Creatur sein Wesen theilt.

Doch — wenn auch der christliche Theismus auf jenen Vorzug, so verzichtet er deßhalb noch gar nicht auf all' und jeden Vorzug in der Speculation, wiewohl er hiebei keineswegs so ehrgeizig ist, daß er entweder mit dem ersten besten Vorzuge, den man ihm als Pension und Quiescentengehalt für die bisherige Vertretung der alten Scholastik zukommen läßt, schon höchlich zufrieden wäre, oder daß er keinen Vorzug

Digitized by Google

neben sich ertragen, wenn er diesen nicht theilen könnte. So gesteht ja der Repräsentant des concreten Monotheismus selber unseren Theismus ohne Weiteres zu: „daß er ein Fortschritt sey auf dem Standpuncte der Subjectivitätsphilosophie," aber die Ueberwindung des ganzen Standpunctes und daher auch die Erkenntniß Gottes als objectiven Geistes spricht er ihr noch ab. Aber gerade dieser Nichtüberwindung freuen wir uns, weil wir nur dadurch einen objectiv-realen Gott gewonnen haben, ohne ihn als objectiven Geist speculatio denken zu müssen. Wenn der subjective Denkgeist Gott nur als seinen objectiven Geist denkend gewinnt; so ist jener auf keinem anderen Wege von Gott in's Daseyn gesetzt zu denken, als auf dem eines Prozesses, wie ihn die Natursubstanz einschlägt, um zu ihrer Subjectobjectivirung zu gelangen.

Es soll hiemit aber gar nicht in Abrede gestellt werden: daß der speculative Gedanke von Gott, als objectivem Geiste, nicht ein Fortschritt auf dem Wege sey, wie solchen bereits vor einem Jahrtausend die Gnosis als Religionsphilosophie eingeschlagen hat. Aber auch der Theismus in der christlichen Kirche hat sich von jeher neben der heterodoxen Gnosis, deren Grundanschauung er constant als häretische von sich ausgeschieden, als speculatives Moment geltend zu machen gewußt; wenn auch seit Etwas von Aquin der Fortschritt in dem besprochenen Hauptprobleme mit dem Mikroskope angesehen werden muß, um bemerkt zu werden, weil durch den Eintritt der Reformation die Aufmerksamkeit der Lehrkirche auf Gegenstände des angefochtenen Glaubens gerichtet wurde, wie z. B. auf das Verhältniß der Freiheit zur Gnade im Erlösungswerke. Daraus erklärt sich auch: Wie Viele jeden Versuch, die Idee der Creation speculativ zu rechtfertigen, als heterodox und scandalös erklären, weil der Engel der alten Scholastik, mit dem Flammenschwerte seiner Behauptung: Mundum coepisse, sola fide tenetur, vor jeder speculativen Theologie steht.

Ein großer Kenner des christlichen Alterthums von Seite seiner speculativen Bestrebungen konnte daher in der Gegenwart die Frage aufwerfen: „Wie hätten dieselben Ideen, welche den wesentlichen Inhalt der alten Gnosis ausmachen, in der neuesten Philosophie zum speculativen Durchbruche kommen können, wenn sie nicht vom Anfange an speculative Ideen gewesen wären??" *) Daß er aber von jener Philosophie

*) Siehe Baur's kritische Studien über den Begriff der Gnosis, in dem dritten Hefte des Jahrganges 1837 der theologischen Studien und Kritiken von Ullmann.

Digitized by Google

die Theologie des Katholicismus ausgeschlossen wissen wolle, erhellt nicht bloß daraus: daß jene bloß in die Systeme Schellings und Hegels von ihm gesetzt wird; sondern auch aus einer frühern Aeußerung in seinem Hauptwerke über die Gnosis, wo dem Katholicismus seit der alten Gnosis jeder Fortschritt in der Religionsphilosophie geradezu abgesprochen wird.

Derselbe Kenner ist es auch, dem selbst seine Gegner unbestritten lassen müssen: „daß er die auffallende Verwandtschaft der Mystik J. Böhme's, einerseits zur neuesten Philosophie und anderseits zur alten Gnosis, aufs deutlichste veranschaulicht habe."

Er ist es auch, der ein Urtheil über den Theismus unserer Creationstheorie abgegeben hat.

Es wird sich der Mühe lohnen, auch dieses einer allseitigen Betrachtung zu unterwerfen.

In seinem letzten Werke *) lies't man im Artikel VII. unter der Ueberschrift: Der Dualismus der neuesten katholischen Theologie, Folgendes:

„Daß der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in seiner strengen Consequenz nicht verfolgt werden kann, ohne daß man zuletzt auf eine (diesem Gegensatze nicht nur analoge, sondern selbst erst begründende) Verschiedenheit des philosophischen Standpunctes geführt wird, geht aus der ganzen Untersuchung (welche die unten angezeigte Schrift enthält) klar hervor.

Der Protestantismus strebt mit demselben Interesse (mit welchem er in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott Alles nur durch die göttliche Gnade bedingt seyn läßt) überhaupt nach dem absoluten Standpuncte des absoluten Einen Princips; und es läßt sich daher nicht läugnen: daß zwischen dem theologischen Principe der absoluten göttlichen Gnade, und dem philosophischen Principe des absoluten Geistes (wie man auch über das philosophische System selbst, in welchem dieses Princip in seiner strengen Consequenz durchgeführt worden, urtheilen mag) ein innerer Zusammenhang Statt findet. Es ist daher eine sehr natürliche Erscheinung: daß in demselben Verhältnisse (in welchem der Protestantismus den durch seinen Standpunct bedingten Monismus sich zum

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen beider Lehrbegriffe. Tübingen 1836.

Digitized by Google

Bewußtseyn zu bringen sucht) auch der Katholicismus die Tendenz hat: sich in dem für ihn gleich nothwendigen Dualismus nicht bloß theologisch, sondern auch philosophisch abzuschlüssen. Hierin liegt die eigenthümliche Bedeutung des philosophisch-theologischen Systems, welches von A. Günther schon früher der Hegel'schen Philosophie und neuestens in dem (durch die Möhler'sche Symbolik und meine Gegenschrift veranlaßten) „Letzten Symboliker" auch der protestantischen Theologie entgegengesetzt worden ist."

Der Verfasser fährt nun fort, von der Schrift: „Adam und Christus," und ihrem Verfasser Dr. Joh. Heinrich Pabst, neue Veranlassung zu nehmen: die dualistische Theorie von einer andern Seite her zu beleuchten, die zugleich für unsern gegenwärtigen Zweck von größerer Wichtigkeit ist, als seine Beurtheilung derselben Theorie, wie solche in ihrer Anwendung auf die Unterscheidungslehren katholischer und protestantischer Dogmatik (im „Letzten Symboliker") vorkommen konnte.

Wir sind Herrn Baur einstweilen für die Aufstellung jener Gleichung: Protestantismus verhält sich zum Katholicismus in der Theologie, wie Monismus zum Dualismus in der Philosophie, größern Dank schuldig, als wenn jene von einem Katholiken unternommen worden wäre; so lang es zum Bon-ton in der Tagesliteratur gehört: die Haupttendenz der katholischen Kirche in das verzweifelte Mittel zu setzen: ihre Theologie von der Wissenschaft abzusperren *).

Wir sagen: einstweilen, womit wir so viel sagen wollen, als: abgesehen davon, ob er auch den Dualismus in dem Sinne genommen hat, in welchem wir ihn schon vor dem famösen Symbolenstreite aufgestellt hatten, Dr. Pabst aber in der benannten Schrift denselben auf seine Weise abermal behandelte. Wir haben alle Ursache zu zweifeln, wie sich gleich zeigen wird.

Der speculative Dualismus, als Gegensatz zum speculativen Monismus, negirt zunächst die Einheit der Substanz für alles Daseyn im Himmel und auf Erden, wie diese vom Monismus behauptet wird, und woraus er alles Daseyn als Momente in der Selbsterscheinung derselben begreift.

In jener Negation liegt nun bloß die negative Seite des Dualismus. Die positive aber muß in der Antwort auf die Frage liegen:

*) Siehe Schweitzer, über das Leben Jesu von Strauß in den theologischen Studien und Kritiken. Jahrgang 37. Heft 3.

Digitized by Google

Wie viel Substanzen er für die Totalität und Universalität alles relativen Daseyns geltend mache, wenn er jene Eine und Einzige Substanz des Monismus nur als das absolute Seyn und Daseyn behandelt wissen wollte. Da nun, wie bekannt, unser Dualismus, das relative Seyn, zum absoluten Seyn und Daseyn, d. h. die Welt zur Gottheit in das Verhältniß einer Contraposition bringt; so wird sich Wesen und Form im absoluten Daseyn, zu Wesen und Form im relativen verhalten, wie Einheit des Wesens in der Dreiheit der Form, zur Dreiheit der Wesen (Substanzen) zur Einheit der Form. In dieser Dreiheit stehen zwei von den Substanzen eben so als Glieder eines real-contradictorischen Gegensatzes zu einander, wie die dritte unter ihnen die Syntheſe Beider bildet, und nur als Vereinwesen von jeder der zwei Andern in ihrer Einzelheit, als eine eben so wesentlich verschiedene gedacht wird, wie jene Einzelnen schon im Verhältnisse zu einander wesentlich, d. h. qualitativ-verschieden sind.

Wenn nun die absolute Substanz als causales Princip alles relativen Seyns gedacht wird; so muß auch in jener der zureichende Grund liegen von dem Ternar qualitativ-verschiedener Substanzen.

Als jenen aber findet unser Dualismus den formalen Gedanken in der Gottheit, dessen Inhalt das Nichtich als formale Negation absoluter Ichheit und Persönlichkeit ist, die Eine ist in drei positiven Momenten als Personen, die sich gegenseitig eben so ausschlüßen, als sich gegenseitig voraussetzen.

Jene formale Negativität in der positiven Selbstaffirmation des absoluten Princips ist es aber, die in der Welt als Thatsache der Schöpfung abermal negirt, und so substantialisirt und aufgehoben vor uns liegt, und zwar in eben so vielen positiven realen Momenten, als aus wie vielen negativen und formalen sie ursprünglich im Selbstbewußtseyn Gottes von Ewigkeit sich erzeugt hat. Jene Momente aber sind die creatürlichen Substanzen selber, von denen jede das Moment der Nichtichheit in ihrer Selbstoffenbarung als wissendes Seyn auf eine andere Weise denkend auszuprägen die Bestimmung hat.

So ergibt sich für den einen Factor im Gegensatze eben so das Denken Seiner als des Seyns (Realgrundes) die Idee, wie für den zweiten Factor das Denken Seiner als der Erscheinung (objec-

Digitized by Google

tiven Daseyns) der Begriff — für den synthetischen Factor aber ergibt sich die Verbindung beider Offenbarungsweisen und ihrer Principe, zur dynamischen organischen Einheit, Mensch genannt. Er ist als Träger der Idee eben so Geisteswesen, wie als Träger des Begriffes Naturwesen, dort mit dem Charakter der Freiheit, wie hier mit dem der Nothwendigkeit, insofern die Idee das Resultat von einem Prozesse ist, der den Prozeß des Begriffs als solchen von sich ausschlüßt und hiemit den Träger als Realprincip (Substanz) als wesentlich verschieden vom Principe des Begriffs offenbart, und vice versa, dieses als wesentlich verschieden vom Principe der Idee.

So viel mag hinreichen aus einem hier bereits oft besprochenen Gegenstande, um das Unrecht Baur's an den Tag zu legen, wenn er in der Fortsetzung der oben citirten Stelle sagt: „Der Dualismus gewinnt die Zweiheit der Principien, die sein Wesen ausmachen, dadurch: daß er den Menschen mit dem liberum arbitrium, als freies selbstständiges Wesen, Gotte gegenüberstellt."

Darauf dient zur Antwort:

Es ist nicht zu läugnen: daß ein Dualismus als Zweiheit der Principien nicht nur möglich, sondern auch bereits in die neuere Geschichte der Philosophie wirklich eingetreten sey; insofern jene allerdings Systeme aufzuweisen hat, in denen die absolute Substanz, als Einheit in der Dreiheit, wieder nur ihr Gegenbild in einer einzigen Substanz, welche sich in den Momenten ihrer Selbstoffenbarung als Materie, Seele und Geist aus einander legt, und so ebenfalls eine Einheit in Dreiheit abbildet*). Ob aber, selbst in solch' einem Systeme, der Mensch die oben genannte Position, Gotte gegenüber einnehmen könne, ist eine Frage, die nicht schlechthin bejaht werden kann; so lange nicht zuvor zweierlei ausgemacht ist: Ob nämlich die primäre Substanz als freies oder nothwendiges, oder vielleicht als ein beide Qualitäten vereinigendes Princip zu denken sey; und dann: ob die secundäre Substanz auf dem Wege der Emanation oder auf dem der Creation von Gott gesetzt, vorgestellt werden müsse.

Wie nun diese Fragen immer beantwortet werden mögen, dieser Dualismus ist, der frühern Darstellung zu Folge, nicht der unsrige und

*) Siehe Eschenmayer's Philosophie im Uebergange zur Nichtphilosophie, verglichen mit Schellings Philosophie und Religion.

Digitized by Google

nicht der katholische, selbst wenn er von einem katholischen Theologen aufgestellt worden wäre. Und doch läßt sich nur unter dem Flügelpaare eines solchen Dualismus die Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen als eine solche aufstellen: daß Er in und mit derselben, zu Gotte, in einen absolut-dualistischen Gegensatz tretend, gedacht werden müßte.

Mit welchem Rechte konnte also Herr Baur unsern Dualismus diesem gleichsetzen oder doch unter diesen subsummiren?

Wo aber solches Unrecht zu Tage liegt; da können auch wir eine Frage des Kritikers wiederholen, nämlich: Wo wir uns befinden, d. h. ob noch auf dem Gebiete philosophischer oder bloß rabulistischer Kritik?

Doch auch Herrn Baur scheint das Unrecht in seinem Verfahren nicht ganz entgangen zu seyn, denn nachdem er die Freiheitsprobe des Urmenschen eben so, wie die Idee der menschlichen Freiheit als die Voraussetzung von jener — nicht etwa brevi manu; sondern wie es Despoten wohl ansteht, longimanisch abgethan; so fährt er in der Kritik der pabstlichen Schrift fort: „Wie diese Theorie den Menschen durch die Voraussetzung der Freiheitsprobe, die sie ihn bestehen läßt, in ein so viel möglich dualistisches Verhältniß zu Gott zu setzen sucht; so will sie auch Natur und Geist, als zwei wesentlich verschiedene Substanzen, in einen dualistischen Gegensatz zu einander setzen. Wie vergeblich es aber auch in dieser Beziehung ist, einen absoluten Dualismus festzuhalten, geht aus der Darstellung der papstlichen Schrift klar hervor."

„Ist die Natur, wenn auch nicht Selbstbewußtseyn, wie der freie persönliche Geist, doch Streben nach Selbstbewußtseyn; so ist auch in ihr ein geistiges Princip, und wenn der Prozeß des Naturlebens sowohl Selbstverinnerung als Selbstveräußerung (sowohl ein Vonsich- als ein Zusichkommen) ist; so findet ja auch im Gebiete des geistigen Lebens nur in höherer Ordnung derselbe Prozeß Statt."

„Wie ließen sich in dem Entwicklungsgange des Geistes bestimmte, sich gegenseitig bedingende Momente unterscheiden, wenn in ihm nur das zufällige Spiel der individuellen Willkür waltete."

„Wird aber freilich (wie dies zum Wesen dieses Dualismus gehört) Alles, was sich auf den Menschen als Natur- und Geschlechtswesen bezieht (d. h. auf den Organismus des Geschlechts oder der

Digitized by Google

Menschheit in ihrer geschlechtlichen Erscheinung), als Naturleben dem Geisterleben gegenüber gestellt, und zwischen Natur und Menschheit kein wesentlicher Unterschied gemacht; so ist klar: daß dieser Dualismus seinen letzten Halt nur in der Voraussetzung hat: daß es für den Geist keine andere Form der Existenz geben könne, als die Form des Ichgedankens der subjectiven Persönlichkeit (der Willkür des liberum arbitrium). — Das ist der einzelne subjective individuelle Geist! Was ist aber der nothwendige Gegensatz zu demselben?? — Ja liegt das ganze Gewicht (womit sich dieser Dualismus der Philosophie des absoluten Geistes entgegenstellen will) zuletzt nicht eigentlich darin: daß er dem objectiven Geiste den Namen Natur nur deßhalb gibt, um Natur und Geist dualistisch sich entgegen zu setzen (*). Man vertausche diese beiden Benennungen, und man wird sich überzeugen müssen: Wie Vieles dem Katholiken auch hier an dem Namen hängt."

In der Note (zur oben (*) bezeichneten Stelle) sammelt der Theologe noch die Brosamen von seiner kritischen Tafel, und es ließen sich mit ihnen ohne wunderbare Weise leicht mehr denn zwölf Handkörbe oder Ridicule füllen. Sie lautet: „Wie können Geist und Natur, als zwei verschiedene Substanzen, einander entgegengesetzt werden? Wie kann die Menschheit als Geschlecht (also als Natur, d. h. als Inbegriff der menschlichen Individuen) etwas substantiell Anderes seyn, wie das Individuum als Geist? Wie kann sie als Geschlecht den Naturcharakter an sich tragen, wenn die Individuen (deren Gesammtheit sie ist), jedes für sich als Geist von der Natur der Menschheit substantiell verschieden ist?

Welcher echt manichäische Zwiespalt wird durch diesen Gegensatz von Geist und Natur, als zwei verschiedener Substanzen, in das Wesen des Menschen gesetzt? — Und doch spielt dieser schiefe, logisch unrichtige Gegensatz in den Schriften dieser Schule eine sehr wichtige Rolle, und bedeutende Resultate sollen darauf gebaut werden. Mit welchem Erfolge, ist gezeigt."

Quod erat demonstrandum ist einstweilen unsere Antwort. Wir wollen aber nicht bei dem Schlußgerichte (a malis), sondern mit dem Voressen (ab ovo) anfangen.

Der Kritiker hat uns dargethan: daß das Ey des dualistischen Systems von seiner Hand nie zum Stehen gebracht werden konnte, und er hat sich bei dem ganzen Unternehmen gegen das Ey selber wenigstens

Digitized by Google

artiger als Columbus benommen, wenn es auch nur aus der Absicht geschehen seyn sollte: Um sich seine Finger nicht noch schmutziger zu machen, als sie bereits im Verlaufe seiner kritisch-symbolischen Arbeit geworden waren *). Seiner Artigkeit geht nur eine Bagatelle ab — das Confiteor nämlich: daß es ihm als Philosophen metaphysisch unmöglich gemacht ist: sich ein dualistisches System nach unserem Entwurfe zu denken. Und da eine Höflichkeit die andere erzeugt; so wären wir von unserer Seite vielleicht so weit darin gegangen: daß wir uns selber fast vergangen und verirrt hätten, wenn wir nämlich in jenem Confiteor die bekannten Worte: mea maxima culpa, weggestrichen hätten, in der Meinung, der Pönitent sey nichts Anderes als ein leidiges Naturding, in welchem die Gottheit einstweilen nur die ersten Versuche

*) Um nur Einiges anzuführen, das ganz gemacht ist: Ihm eine Stelle unter jenen Leuten anzuweisen, mit denen Herr Hase in seinen Streitschriften, „Antiröhr" betitelt, zu thun hat. Wenn wir von der substantiellen Verschiedenheit der Creatur von Gott reden; so sieht Herr Baur darin nichts als Manichäismus. Sprechen wir von der Emancipation der Natur, vom Geiste bewirkt durch den Sündenfall; so erblickt sein seltener Scharfsinn darin schon die simonistische, vom jungen Deutschland acceptirte Rehabilitirung des Fleisches. In unserer Klage über Gedankenfesseln, welche die Reformation, rückwirkend im Rationalismus unserer Tage, bei der alten Kirche hervorgerufen, lies't er das offene Bekenntniß: daß Katholicismus identisch sey mit Obscurantismus. Endlich werden sogar unsere Aeußerungen über Gesetzgebung in Bezug auf eheliche Verhältnisse benützt, um unsere patriotische Gesinnung zu verdächtigen, besonders gegen den großen Sohn der größeren Maria Theresia. — Aber seit wann muß denn an großen Männern Alles groß seyn, etwa seitdem die großen Geister der Vergangenheit in Staat und Kirche von der himmelstürmenden Gegenwart als Zwerge behandelt werden? Sollte Herr Baur nicht wissen: daß da, wo Alles groß, dort eben nichts Großes zu tariren sey, und daß in diesem Falle ein Toleranzpatent mit derselben Wage gewogen werden müsse, wie eine Verordnung gegen die Adamitensecte in Böhmen in Folge freier Auslegung gewisser alttestamentarischer Bibelstellen, kraft welcher das bekannte physische argumentum ad hominem a posteriori als Einleitung zur Bekehrung ohne Raisonnement gehandhabt werden sollte. Heut zu Tage würde der Gesetzgeber ohne Weiteres gegen die Bewahrer des öffentlichen Geheimnisses in Deutschland jenes Auskunftsmittel applicirt wissen wollen. O wie wahr sind Goethe's Worte: „Wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit ihrer Literatur bekannt machen."

Digitized by Google

wagt: Aus dem Von-sich zu sich zu kommen. Gewiß aber hätten wir es in diesem Falle mit St. Augustin gehalten, der aus sehr begreiflichen Gründen billiger vom Irrthume dachte, als der spätere St. Thomas von Aquin, der da aus dem augustinischen Satze: Fortasse non omnis, qui errat, peccat, das fortasse wegließ. — Wir hätten ihm gewiß zugerufen: Nicht bloß den katholischen, gar keinen, selbst wenn er ein evangelischer Dualismus wäre, werden sie je auch nur zu goutiren im Stande seyn; so lang sie, um das Weltganze aus Gott zu begreifen, mit einer einzigen Substanz auszulangen gedenken, wenn sie sich auch hinterher diese mit der Macht ausgerüstet denken müssen: In ihr gerades Gegentheil umzuschlagen, in der löblichen Absicht: um dem alten Manichäismus, als christlichem Nachdrucke des heidnischen Parsismus, nicht in die Arme zu laufen.

Da nun aber jenes Geständniß unterblieben ist; so müssen wir an den Kritiker in aller Höflichkeit die Frage stellen: Was er unter den Ausdrücken: So viel als möglich dualistisch, verstehe? weil damit ein absoluter Dualismus nicht nothwendig bezeichnet ist, in der Voraussetzung: daß der spätere Dualismus von Geist und Natur auf den frühern mildernd zurückwirkend angenommen werden könne. Er nennt freilich den spätern ebenfalls einen absoluten. Allein die Absolutheit eines Gegensatzes zwischen relativen Dingen, ist doch noch nicht dieselbe, mit der Absolutes zu Creatürlichem in Gegensatz tritt.

Daß Er den Gegensatz zwischen den Menschen und Gott einen absoluten Dualismus genannt, hat seinen tiefern Grund darin: weil Er die Selbstständigkeit des Menschen als eine absolute behandelte, und diese dann in Gegensatz mit Gott, als absolutem Principe in absoluter Freiheit, gebracht hat. Auf diese Weise stünden sich freilich zwei gleich absolute Freiheitsprincipe gegenüber, wenn es unser Dualismus nicht wenigstens für Unüberlegtheit, wenn nicht für baren Unsinn hielte: von Gott die Freiheit der geistigen Creatur im eigentlichen Sinne auszusagen. In der Voraussetzung nun: daß unsere Theorie den ersten absoluten Dualismus (zwischen Gott und den Menschen) auf die absolute Freiheit baue, behauptet Er nun auch: daß der zweite Dualismus zwischen Geist und Natur ebenfalls ein absoluter sey, und wenn auch nicht mehr in dem frühern Sinne: daß ein absolutes Freiheitsprincip dem andern gegenüberstehe; so doch in dem Sinne: daß absolute Freiheit zur Nothwendigkeit der ge-

Digitized by Google

schaffenen Natur im Gegensatze stehe. Und Er hätte Recht, wenn sich die Sache so verhielte.

Wir nennen den Gegensatz zwischen Gott und der Weltcreatur (deren Mikrokosmus allerdings der Mensch ist) nur deßhalb einen absoluten, weil diese an und für sich in der Triplicität ihrer Substanzen, die absolute Substanz als Seyn durch sich, negirt. Dieser Gegensatz aber kann sich zwischen den Substanzen des Universums als solchen und unter einander nicht mehr einstellen, eben weil alle an und für sich, wenn auch jede auf eine andere Weise, jene Negation des Absoluten darstellen, und mithin keine der andern als absolutes Seyn gegenüberstehen kann.

Der Monismus wird freilich dagegen einwenden: Warum soll der Gegensatz zwischen den creatürlichen Substanzen nicht ein absoluter genannt werden, da der Unterschied zwischen ihnen eben so ein wesentlich verschiedener, wie zwischen Gott und ihnen genannt wird? Darauf dient zur Antwort: der absolute Gegensatz hat sein Fundament gar nicht in der wesentlichen Verschiedenheit; sondern in der formalen Negation absoluter Ichheit, in dem Gedanken der Nichtichheit Gottes in Gott, und nur die substantielle Ausprägung (Hypostasirung) jener Negativität im Leben Gottes, setzt die wesentliche qualitative Verschiedenheit, wie zwischen der absoluten Substanz und den relativen Substanzen, so zwischen diesen letztern selber als solchen. Diese können daher wohl die qualitative Verschiedenheit unter einander, keine aber diese als einen absoluten Gegensatz, d. h. als einen solchen, wie er zwischen Gott und der Creatur Statt findet, geltend machen. Kurz: der Schluß gilt wohl vom absoluten Gegensatze auf die qualitative Wesensverschiedenheit, nicht aber von dieser auf einen absoluten Gegensatz innerhalb der Gränzen der Creatürlichkeit, weil ein Rückschluß seine Gültigkeit nur haben kann, wenn er dahin zurückgeht, wovon er ausgegangen, hier also auf Gott selber, und nicht auf die Creatur, von der er nicht ausging. Allerdings gäbe es keine wesentliche Verschiedenheit zwischen den Substanzen der Welt, wenn es keinen absoluten Gegensatz zwischen Gott und der Welt gäbe; aber jene ist noch nicht dieser etwa deßhalb zu nennen, weil dieser die Bedingung von jener ist.

Nach dieser Auseinandersetzung — was sollen wir zu der Anstrengung sagen, mit der unser monistische Theologe den Beweis liefern will: daß es mit dem zweiten absoluten Gegensatz (zwischen Geist und Natur)

Digitized by Google

abermal so mißlich stehe, wie mit dem ersten zwischen Gott und den Menschen. Wozu einen redlichen Mann vor Gericht des Diebstahls wegen belangen, wenn man ihm zuvor eine fremde Katze in seine Rocktasche hineinpractieirt hat.

Mögen sich unsere Leser als Gerichtsbeisitzer nicht langweilen — denn auch aus Gaunerstreichen läßt sich etwas vom Rathhause für's öffentliche Leben mit nach Hause nehmen.

Es wird zuerst gesagt: „Ist die Natur Streben zum Selbstbewußtseyn; so ist in ihr ebenfalls ein geistiges Princip," folglich findet zwischen Geist und Natur kein absoluter Dualismus Statt.

Und gesetzt auch: der Ankläger stünde von der Behauptung des absoluten Gegensatzes ab, und tauschte jene gegen die Annahme eines wesentlich verschiedenen Gegensatzes aus; so müßten wir ihm doch noch erwidern: daß, weil die Natursubstanz den Gedanken nicht bloß anstrebt, sondern denselben auch wirklich erstrebt, und zwar in der formalen Begriffsbildung, daß sie deßhalb wohl ein denkfähiges Princip, nicht aber ein geistiges Princip im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden könne. (Im uneigentlichen Sinne wird freilich im gemeinen Leben alles Unsichtbare, mithin auch jede Substanz, Geist genannt.) Und warum nicht?

Weil Principe nur aus der Erscheinung, in der sie sich selber offenbaren, erschlossen werden. Wo nun jene von der Art ist, daß sie einer andern Offenbarungsweise ex diametro entgegengesetzt ist; da ist man auch genöthigt: auf ein Princip mit gleicher Entgegensetzung zu schließen. Solch' eine Offenbarungsweise aber ist der Gedanke vom Realgrunde — das Sich selber als Ursache denken — die Idee im Gegensatze zum Begriffe als Denken des Gemeinsamen oder in höherer Steigerung — des Allen Gemeinsamen = Allgemeinen. Die Allheit selbst aber ist hier wieder nur die eine Sphäre der Erscheinung, und zwar desselben Princips, das in der zweiten Sphäre den einfachsten Ausdruck, den formalen Exponenten ihrer frühern materiellen Expositionen gewinnt.

Wenn daher in derselben Anklage noch hinzugefügt wird: „daß im Geiste ebenfalls ein Vonsich- und Zusichkommen wie in der Natur Statt finde, wenn auch dort in höherer Ordnung;" so ist darin Wahres und Falsches muthwillig untereinander geworfen, um die Richter zu bestechen; denn die höhere Ordnung ist vor Allem und zunächst

Digitized by Google

eine andere Ordnung oder Procedur zu nennen. Jenes Princip kommt nicht von sich im eigentlichen Sinne, welches die mittelst fremder Einwirkung intendirte Veräußerung in seiner Rückwirkung wieder negirt und sich aus diesem Zustande zwar als ein Verändertes (nicht aber als ein zu Andern Gewordenes oder in Anderes Uebergegangenes), aber auch als beharrliche Einheit und als causalen Träger aller Zustände wiedergewinnt.

Unmittelbar kommt freilich kein Wesen, das nicht durch sich ist, zu sich, folglich nur mittelbar. Diese Mittelbarkeit ist auch daher als ihr Vorsichkommen anzusehen, insofern sie eine gemischte Vermittlung ist, theils durch Einwirkung fremden und theils durch Rückwirkung des eigenen Seyns bewirkt.

Aber welche Kluft liegt zwischen einem Momente des Vonsichkommens, das baare Gedankenlosigkeit (Materialität) ist, und nur an dem Gedanken insofern participirt, als es diesem, als dem Schlußmomente in dem Verlaufe der Selbstoffenbarung, zur nothwendigen Folie dient, ohne welcher er selber nie eintreten könnte; und zwischen einem andern Momente des Vonsichkommens, das da eintritt, nicht um sich als solches zu affirmiren, sondern um verneint zu werden, und in dieser Verneinung, weil sie als Negation der intendirten Veräußerung eine doppelte Negation ist, das verneinende Princip selber als Position zu affirmiren.

Hier ist der Gedanke als Negation der Veräußerung zugleich Affirmation des Unveräußerlichen (Substanz), dort aber ist er als Negation der Veräußerung Affirmation nur auf halbem Wege, weil er zugleich die Affirmation des vielfach Aeußerlichen, und zwar in der Form des vereinfachten Reflexes ist.

Jene andere Ordnung ist anderseits freilich auch eine höhere zu nennen, weil das Grunddenken höher angeschlagen werden muß als das Schemadenken. Jenes ist als Wissen um das Seyn nie ohne Wissen um's Erscheinen, dieses aber ist Erscheinungswissen ohne alles Wissen um das Seyn.

Allein jene Ordnung ist keine höhere schlechthin oder absolute, weil sie den Träger der Idee, den Geist als Person, wohl zunächst über den Träger des Begriffs, das Naturindividuum, stellt; nicht aber in jeder Beziehung über die Natursubstanz im ganzen Umfange ihrer Offenbarungsweise. So ist der persönliche Geist eine in sich ab-

Digitized by Google

geschlossene Substanz — ein Seyn für sich; das Individuum aber ist nur Substanz, insofern es Theil nimmt an der Substanz der Natur, die sich auf dem Wege der Zeugung (Emanation) in unendlich viele Theile auseinander gelegt hat. Allein auf demselben Wege vollzieht die Natursubstanz zugleich eine Offenbarungsweise, die dem Geiste fremd bleibt, und wodurch sie wieder im Vortheile zu ihm steht. Sie gewinnt nämlich im Träger des Schema's und des Begriffs, im sinnbegabten Individuum zugleich ihre objective Selbstanschauung, insofern das Auge wie der Gegenstand, das Subject wie das Object, ihr eigenes Erzeugniß ist.

So weiß der Geist Sich zwar als Seyn, aber ohne Anschauung des Seyns, und die Natur besitzt die Anschauung Ihrer als Erscheinung, aber ohne Sich als Seyn zu wissen. Aus dieser Offenbarungsweise des Geistes, als dem ursprünglichen Entwicklungsgange desselben, leuchtet zugleich ein: daß in jenem so wenig von einem zufälligen Spiele individueller Willkür die Rede seyn könne, wie in der Offenbarungsweise der Natur, und daß demungeachtet in jener der Geist sich als freies Princip, so wie in dieser die Natur sich als nothwendiges Princip herausstellt. Freiheit ist die Potenz der Freithätigkeit, diese aber ist Selbstthätigkeit unter Voraussetzung des Selbst-Denkens, zu Folge ursprünglicher Coincidenz der Selbstthätigkeit mit dem Gedanken. Wo aber die Bethätigung den Gedanken zum Nachsatze hat, da ist sie die Nothwendigkeit selber, wie solche der Natursubstanz zukommt, die wohl mit einem Gedanken als ihrem Eigenthum endigt, aber nicht mit ihm ihre Bewegungen beginnt, die daher sehr richtig Wendungen der Noth genannt werden*).

Uebrigens kann freilich nicht ganz in Abrede gestellt werden: daß, wenn bloß die Endresultate in der Offenbarung des Geistes und der Natur als solche betrachtet und neben einander hingestellt werden, daß in diesem Falle der wesentliche Unterschied zwischen beiden als Substanzen sehr leicht in den Hintergrund tritt. Warum sollte auch die Idee als Wissen um's Seyn, und der Begriff als Wissen um's Erscheinen, nicht einem und demselben substantiellen Principe vindicirt werden können, da jene zwei Formen des Denkens auffallend

*) Vergleiche das S. 140 Gesagte über denselben Gegenstand.

Digitized by Google

nur dem Grade nach (quantitativ) von einander verschieden, der Betrachtung sich darbieten. Aber alle Betrachtung ist eine oberflächliche, so lang sie sich mit Resultaten als solchen befaßt, ohne auf ihre Genesis einzugehen. Und daraus erklärt sich zugleich: wie unser Kritiker die Bemühung, zwischen Geist und Natur einen wesentlichen Unterschied festzusetzen, als eine vergebliche beklagen konnte.

Dagegen aber müssen wir ihn jetzt anklagen: Wie er uns zur Last legen kann, daß wir zwischen Natur und Menschheit keinen wesentlichen Unterschied machen; sondern überall und immer das Natur- und Geschlechtswesen des Menschen als Naturleben dem Geistesleben gegenüberstellen (versteht sich im wesentlichen Unterschiede). Mit anderen Worten läßt sich seine Beschwerde gegen uns so ausdrücken: Hättet ihr zwischen Natur und Menschheit wesentlich unterschieden; so hättet ihr nicht Ursache gehabt: zwischen Naturleben (als Vereinigung von Natur und Geschlechtlichkeit) und Geistesleben einen wesentlichen Unterschied einzuführen. Wie so? Ihr hättet dort schon den Unterschied als einen zwischen Geist und Natur, d. h. als einen zwischen subjectiven und objectiven Geiste gefunden; denn etwas Anderes als diesen Unterschied könnet ihr doch mit jenen zwei Worten unmöglich bezeichnen wollen, wenn euch nicht an der Sache weniger als an den Worten gelegen seyn sollte, was von Euch als Katholiken leider! zu erwarten ist.

Zuerst freuen wir uns, unsere Vermuthung bestätiget zu finden: daß unser Kritiker den wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Geist nur darum getadelt habe, weil er ihn als einen absoluten angesehen hat, denn sonst könnte er jenen ja nicht zwischen Natur und Menschheit abermal eingeführt wünschen.

Dann aber müssen wir ihm bemerken: daß er seine Forderung an Uns sehr unbestimmt gestellt habe, weil es der wesentlichen Unterschiede offenbar zweierlei gibt, im uneigentlichen Sinne nämlich und im eigentlichen. Jede Substanz, die in ihrer Selbstoffenbarung zu sich selber in Gegensatz tritt, setzt einen Unterschied in ihrem Wesen, und insofern einen wesentlichen Unterschied, der aber hier nur in die Form (in die Weise zu seyn) fällt, und deßhalb auch wesentliche Form heißt. Diese Form selbst aber kann unter den Substanzen, vorausgesetzt ihre Vielheit, keinen wesentlichen Unterschied im eigentlichen Sinne begünstigen, weil sich ja selbst im Plural nur die Wesen einer und

Digitized by Google

derselben Region des Weltganzen in jener Form offenbaren. Wir nennen ihn daher auch nur einen uneigentlich-wesentlichen Unterschied. Die eigentlich wesentlichen Unterschiede aber treten mit der Heterogenität der Substanzen selber ein und der dadurch erst bedingten Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweisen. Beruht nämlich die Verschiedenheit bloß auf der Zahl derselben (ist sie mithin eine bloß numerische); so kann der Unterschied in ihrer Offenbarungsweise so wenig ein eigentlich wesentlicher genannt werden, als sie selber zu einander keineswegs als Coefficienten von zweierlei Schöpfungssphären stehen. Beruht aber jene Verschiedenheit nicht bloß auf der Zahl, sondern auch auf der Heterogenität der Substanzen, die sich in ihrer Erscheinungsweise herausstellt; so ist der Unterschied unter den Substanzen sowohl als unter ihren Formen, ein wesentlicher im eigentlichen Sinne, oder ein qualitativ-wesentlicher, im Gegensatze zu dem uneigentlich wesentlichen oder quantitativ-wesentlichen zu nennen.

Daß die qualitativen Unterschiede als solche noch nicht hinreichen: sich als absolute Unterschiede geltend zu machen, ist bereits besprochen worden. Nach dieser Erläuterung können wir unserem Kritiker das Geständniß machen: daß wir zwischen Natur und Menschheit wirklich den von ihm gewünschten, d. h. wesentlichen Unterschied gemacht haben, und zwar aus demselben Grunde, aus welchem wir den Menschen einerseits eben so wesentlich von der Natur, als anderseits vom Geiste unterscheiden. Der Grund aber ist hier der Mensch als Vereinwesen von Natur und Geist. Als dieses nämlich ist er eben so wesentlich von dem Naturleben außer ihm — aber nur durch den geistigen Factor in ihm unterschieden, als er vom reinen Geisterreiche außer ihm wesentlich unterschieden ist — aber nur durch seinen Antheil am Naturleben. Diese doppelseitige Unterscheidung aber hindert nicht nur nicht, sondern sie verlangt es: daß nichts destoweniger Geistes- und Naturleben als Coefficienten der Menschheit im einzelnen Menschen nicht bloß im quantitativ wesentlichen, sondern qualitativ wesentlichen Unterschiede aufgefaßt werden.

Und nun können wir ihn darauf aufmerksam machen: daß, wenn der alte Gegensatz von Geist und Natur in den neuen vom subjectiven und objectiven Geiste umgesetzt werden sollte, der qualitativ-wesentliche Unterschied zwischen Beiden geradezu unmöglich gemacht werde. Wie könnte auch der subjective vom objectiven Geiste in jener wesentli-

Digitized by Google

chen Verschiedenheit aufgefaßt werden, da beide als Offenbarungsmomente des Einen absoluten Geistes (Gottes) zu denken sind, der in Qualitativ-Verschiedenes sich nicht auseinander legen kann, ohne seine Wesens-Einheit als solche zu negiren. Der Gegensatz, in welchen die Eine Substanz in jenen zwei Momenten zu sich selber tritt, kann also keine wesentliche Verschiedenheit unter ihnen und den sie constituirenden Individuen einführen.

Wer nun aber qualitativ-wesentliche Unterschiede findet, wo es keine gibt; hat der nicht, als Protestant oder Katholik, größeren Anspruch auf den Vorzug in der Liebhaberei an leeren Namen ohne Samen, an Titeln ohne Mitteln zu machen?

Aufmerksamen Lesern wird diese Frage sammt ihrer Voraussetzung schwerlich gefallen?!

Sie werden der Meinung seyn: daß wir hiemit unserem Kritiker das Heft erst recht in die Hände gelegt haben. Denn dieser kann nun allerdings uns zurufen: Ex ore tuo te judico! Wie könnt ihr Forderungen an Uns stellen, die ihr nur an Eures Gleichen stellen dürft? Habt ihr vergessen: daß uns die Voraussetzung einer einzigen Substanz genügt, um das Universum im unendlichen Reichthume seiner Gestaltungen aus ihr zu begreifen? Wie kommt ihr also auf die Zumuthung an Uns: mit Euch wesentliche Unterschiede im doppelten Sinne anzunehmen? Können Wir anders als nach unserem Standpuncte beurtheilt werden? Wollt ihr also mit Uns rechten; so richtet über jenen.

Allein, das ist nun eben der Punct, wohin wir unseren Ankläger mit jenem Vorwurfe einer an Uns gestellten unbestimmten Forderung drängen wollten.

Auch er hat die Pflicht, will er mit Uns rechten, zuvor das Fundament und die darüber erbauten Hauptansichten des Dualismus zu richten, und sich vor Allem die Fragen zu beantworten: Worin besteht und worauf stehet dieser? damit er nicht gegen Phantome sich ereifere und in Harnisch werfe. Wir haben bereits bisher gesehen: Was unser Ankläger sich unter dem Systeme des Dualismus gedacht, zum Schlusse aber erfahren wir noch: daß er sich jene langweiligen und umständlichen Untersuchungen nur deßhalb erspart habe, weil er hinter das Geheimniß der Dualisten in der Gegenwart auf leichterem Wege gekommen ist, wahrscheinlich durch die absolute Gnadengabe der Unterscheidung der Geister.

Digitized by Google

So hat er uns in die Karten geschaut und erspäht: Warum wir die alten Namen, objectiver und subjectiver Geist, gegen die neuen, Natur und Geist, ausgetauscht haben; zu dem Zwecke nämlich: um den wesentlichen Unterschied, der zwischen den Gliedern des alten Gegensatzes obwaltete, in einen dualistischen umzusetzen, der so absolut werden sollte, wie der früher von Uns aufgestellte zwischen Gott und Mensch, d. h. zwischen der Freiheit des absoluten Geistes und der absoluten Freiheit des subjectiven Geistes, die er Willkür (liberum arbitrium) zu nennen pflegt.

In dem Kunstgriffe jener Umsetzung soll „das ganze Gewicht liegen," womit sich dieser neue Dualismus als Parvenu gegen den alten legitimen Monismus (als Philosophie des absoluten Geistes) geltend zu machen sucht; ja „seinen letzten Halt" soll jener allein in der Voraussetzung haben: daß es für den Geist keine andere Form der Existenz geben könne, als die Form des Ichgedankens der subjectiven Persönlichkeit. Und so erklärt sich der Ausfall in jener gedankenschweren Note, den der Monist zu guter Letzt noch auf jenen Schlupfwinkel, als das letzte Hornwerk des Dualismus wagt.

Er ist in dem Mauerbrecher einer dreiköpfigen Frage concentrirt: „Wie können Geist und Natur als zwei verschiedene Substanzen einander entgegengesetzt werden?

Ferner: Wie kann die Menschheit als Inbegriff aller Individuen als Natur, etwas substantiell Anderes seyn, wie das Individuum als Geist?

Endlich: Wie kann jene als Geschlecht den Naturcharakter an sich tragen, wenn die Individuen (deren Gesammtheit sie ist) jedes für sich, als Geist, von der Natur der Menschheit substantiell verschieden ist?"

Eigentlich liegt in den zwei letzten Fragen schon die zerschmetternde Antwort kunstreich, wie in dem Bauche einer Bombe die Pulver- und Kugelfülle eingehüllt. Sie lautet eigentlich so: So wenig das Ganze von seinen Theilen wesentlich verschieden gedacht werden kann; so wenig sind Geist und Natur als zwei verschiedene Substanzen zu denken, weil zwischen den Theilen und ihrem Ganzen keine substantielle Verschiedenheit möglich ist.

Es gehört aber wahrlich! wenig Muth dazu, jener Bombe das Brandrohr mit bloßer Ferse abzutreten, und deßhalb fragen wir vor

Digitized by Google

Allem: Wo hat denn je unser Dualismus den Geist = Individuum angesetzt? Ferner: Wo hat jener je die Menschheit bloß als Inbegriff aller menschlichen Individuen gedacht?

Hat er nicht vielmehr stets behauptet: daß das Individuum als solches substantiell verschieden sey von der Person des Geistes, indem jenes ein Product der Natur sey, in welchem diese eben so ihren Gedanken, ihr Bewußtseyn erringe; wie der Geist, der kein Product der Natur ist, in dem Ichgedanken sein Selbstbewußtseyn (und hiemit seine Persönlichkeit im Gegensatze zu den Naturindividuen) gewinnt? Und wie könnte die Menschheit nichts anderes als die Totalität aller menschlichen Individuen seyn, wenn der einzelne Mensch schon, als Vereinwesen von Natur und Geist, auch Person und Individuum zur Einheit verbindend dasteht? Die Elemente, welche den Singular bilden, können doch unmöglich im Plural eliminirt werden.

Wenn die Einzelheiten, aus denen sich die Totalität zusammensetzt, bloß Negationen der Natur wären, dann könnte die Ganzheit freilich unmöglich als bloß reine Natur angesetzt werden; und umgekehrt, wenn die Einzelheiten bloß Geister wären, so könnte die Ganzheit unmöglich als Negation der Geistigkeit, wohl aber nothwendig als reines Geisterreich festgestellt werden.

Soll also der Dualismus zwischen Geist und Natur als qualitativ verschiedener Substanzen bekämpft werden; so kann der Ausfall auf ihn nicht vom logischen Verhältnisse der Begriffsmomente des Allgemeinen und Concreten, oder vom mathematischen Verhältnisse des Ganzen und seiner Theile aus begonnen werden — theils aus dem Grunde: weil der Dualismus vorhinein die Alleinherrschaft des Begriffs auf dem Gebiete des Gedankens verwirft; theils weil die Idee vom Menschen, als Vereinwesen von Geist und Natur (Persönlichkeit und Individualität), früher niedergerissen werden muß, bevor aus der Idee von der Menschheit, als Gattung, die Waffen entlehnt werden zu dem Ende: um den Dualismus im ganzen Umfange seines Lehrsystems zu bekämpfen, und hiemit sowohl seine Lehre vom absoluten und qualitativ-wesentlichen Unterschiede zwischen Gott und Weltcreatur, als auch die secundäre Lehre vom bloß qualitativen Unterschiede der substantiellen Coefficienten der Weltcreatur.

Jene Idee vom Menschen aber ist das analytische Resultat des Selbstbewußtseyns, das an sich so empirisch wie speculativ ist,

Digitized by Google

und deßhalb auch zum Fundamente jedes speculativen Standpunctes geeignet ist. Der Inhalt jenes Resultates ist zunächst die Idee im qualitativ-wesentlichen Unterschiede vom Begriffe, welche beide als Offenbarungsweisen jene Unterschiede auch für ihre substantiellen Principe und Träger geltend machen, wenn überhaupt im Erscheinen das Seyn sich reflectiren, und so dieses sich aus jenem selbst erkennen soll.

Die höhere Kritik eines metaphysischen Standpunctes hat also ein Doppeltes zu leisten, zuerst zu untersuchen: Ob jenes Resultat nicht etwa analytisch erschlichen sey; und dann: Ob alles das, was über jenem Resultate erbaut worden, mit diesem auch in dialectisch-strenger Verbindung stehe. Die letzte Forderung, die zunächst zwar nur das analytisch-regressive Verfahren betrifft, muß auch an das synthetisch-progressive Verfahren gemacht werden. Und wie lange beide Methoden sich gegenseitig Zeugniß geben und ihre Resultate sich gegenseitig decken; so lange bleibt jede Unternehmung gegen das System als solches ein bloßer Fastnachtszug, der um so eher unterbleiben könnte, weil das Bürgerrecht, das sich eine Weltansicht im Reiche des speculativen Gedankens errungen, an sich noch kein Recht zum Zwange gegen Andere ertheilt: Ihren bisherigen Standpunct aufzugeben — und ihr Leben nach der jüngern Weltansicht einzurichten.

Zu dieser Wiedergeburt gehört in der Regel etwas Anderes und Ausgiebigeres, als der dialectisch-theoretische Zwang, wie dies die Weltgeschichte und in ihr die Geschichte der Philosophie hinlänglich bezeugt. Und die Macht, die jene zu leiten, hat auch diese zu überwachen, und die Providenz erstreckt sich auf Bücher und ihren Inhalt mit wie ohne Gehalt, so gut wie auf Confessionen und ihre Symbole.

Unter Voraussetzung dieser Wahrheiten begreifen wir unsern Gegner durchaus nicht, wenn er von dem Gewicht spricht, womit sich dieser Dualismus der Philosophie des absoluten Geistes entgegenstellen wolle. Wo und Wann haben wir solches Wollen denn je zum Besten gegeben? Etwa da, wo wir die Idee der creatürlichen Freiheit, das ihm verhaßte liberum arbitrium, die Willkür, in Schutz genommen?

Wo dies nun immer bisher Statt gefunden hat; so ist es handgreiflich nicht zu dem Zwecke unternommen worden: Um jener Philosophie einen Possen zu spielen. Ist die Sache nicht ernst genug, um aushülfsweise an Possen und Bubenstücke zu denken? Handelt es sich

Digitized by Google

in jenen Fällen um etwas Geringeres als um die Uebereinstimmung der Thatsachen des Christenthums in der Weltgeschichte (wie solche in den Urkunden desselben vor uns liegen) mit den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wovon jene eben so von der positiven Theologie, als diese von der speculativen Philosophie zu vertreten sind? Und überdies hat unser Dualismus jener Philosophie (ganz abgesehen davon, wie sich die Weltgeschichte und das ihr immanente Christenthum in ihrem Brennspiegel reflectirt), wenn auch nur indirecte, doch sehr viel zu verdanken; als daß er eine andere Entgegenstellung zu ihr affectiren sollte und wollte, als ohnehin in Ihm liegt, weil er Dualismus ist. Und dahin zählen wir vor Allem das, was unser Kritikus den letzten Halt nennt, nämlich: „Daß der Geist in keiner andern Form existiren könne, als in der Form des Ichgedankens." In diesem Satze liegt freilich sein Halt, aber er ist nicht der letzte Halt, sondern der erste, weil er im empirischen Selbstbewußtseyn wurzelt. Sein letzter Halt liegt vielmehr in dem Satze, der die formale Negativität im Leben Gottes ausspricht. Auch ist jener Haltpunct keine bloße Voraussetzung, wie unser Monist behauptet; sondern sie ist Resultat einer analysirten Setzung, welche letztere bei aller Positivität doch mit einer Negativität behaftet gefunden wird, und hiemit ist zugleich der Punct gefunden: in welchem der erste und letzte Halt coincidiren.

Die Ichheit als Existenzform des creatürlichen Geistes ist mithin zugleich als ein Moment im Gedanken Gottes von seinem absoluten Nichtich zu fassen; so daß der Dualist auf die Frage unsers Monisten: Was den nothwendigen Gegensatz zur Ichheit des einzelnen subjectiven Geistes bilde, antworten kann: Ein zweites Moment in jenem Gedanken Gottes bildet jenen Gegensatz, das sich zur Ichheit des Absoluten eben so als Nichtich, wie jenes Ich als Ichnicht verhält.

Auch ist die Ichheit so gewiß die Existenzform des creatürlichen Geistes, als er schlechtweg nie aufhören kann, Geist zu seyn, und anfangen kann, Natur zu werden, und Beides deßhalb nicht, weil er als Substanz ein realgewordener, ewig formaler Gedanke Gottes ist, der seinen letzten Halt in der ewigen Selbstaffirmation Gottes hat. Und weil jene Existenzweise eine wesentliche ist; so ist sie auch so unvertilgbar wie das Wesen des Geistes selber, eine Eigenschaft, die sich vorzüglich im Menschen, als dem dritten und Schluß-

Digitized by Google

momente des realisirten Nichtichs herausstellt. Die despotische Herrschaft des Begriffs kann hier wohl lange verhindern: daß der Geist sein Ich in der wahren Bedeutung als Idee geltend mache, und diese daher, natürlicher Auslegung zu Folge, bloß als eine Metamorphose des Begriffs selber hinnimmt; aber schlechthin negiren kann und mag jene ihn so wenig, daß sie die Ichheit vielmehr zum Siegelbewahrer ihrer Usurpation erklärt.

Aber eben deßhalb muß auch die Ichheit und Persönlichkeit des subjectiven Geistes, d. h. des geistigen Subjectes etwas ursprünglich Edleres seyn, als was unser Monist mit den Worten Willkür und liberum arbitrium bezeichnet, zunächst also wenigstens keine Caricatur. Wäre sie diese, dann wäre der Vorwurf: daß durch Geist und Natur, als qualitativ-verschiedene Substanzen, in die Menschennatur ein manichäischer Zwiespalt gebracht werde, allerdings nicht aus der Luft gegriffen. Uebrigens weiß Herr Baur als seltener Kenner des christlichen Alterthums nur zu gut: Was zum Wesen des Manichäismus, dieser heidnischen Form der alten heterodoxen Gnosis, gehört. Der Gebrauch dieses Namens wird auch für diesen Fall nur als Liebhaberei an Titeln ohne Mitteln in die Rechnung zu bringen seyn. Möge er in Zukunft bei Beurtheilung des Dualismus nicht vergessen, was er an Herrn Weiße, dem Beurtheiler seiner gelehrten Arbeit über die alte Gnosis als Religionsphilosophie, zu loben wußte, nämlich den Gedanken: „daß die Gnosis ein Bewußtseyn hatte über die Immanenz des negativen Momentes in der Gottheit, und dadurch dem Creationsbegriffe eine dieser Einsicht gemäße Gestalt zu geben wußte.“ Nur so kann er dahin kommen, zu begreifen: Wie wir uns wohl mit der Voraussetzung Eines Prozesses, nicht aber mit der Voraussetzung einer Einzigen Substanz begnügen konnten, um die Welt als Thatsache aus Gott zu begreifen; so wie wir umgekehrt schon lange begriffen haben: unter welchen Voraussetzungen der Monismus sich im Denkgeiste einstellen müsse.

Digitized by Google

Nachtrag.

Wir hatten diese Arbeit bereits geendigt, als uns die Schrift: Der dreieinige Pantheism von Thales bis Hegel, dargestellt von Dr. P. Volkmuth, zu Gesichte kam.

In der Vorrede gesteht der Verfasser: daß er gern auf ein speculatives System, gegenüber pantheistischer Speculation, hingewiesen hätte, und daß für diesen Fall seine Wahl mit Entschiedenheit auf unsere Creationstheorie gefallen wäre, indem ihm das Geständniß: Vielfach von ihr angeregt und gefördert worden zu seyn, so leicht als wahr sey; allein folgende Umstände hätten es gehindert, und zwar:

Erstens unsere Methode, die er eine unmittelbar eingreifende und ein Erbtheil aus dem pragmatischen Boden der neueren Zeit nennt.

Zweitens die Resultate derselben. Im Großen und Ganzen sey er zwar mit ihnen einverstanden, aber der speculative Zusammenhang des relativen und nachbildlichen Seyns mit dem vorbildlichen Absoluten sey nicht speciell genug durchgeführt, wie es auch nicht anders seyn könne, da die Grundlage jener Theorie eine psychologische zwar, aber nicht speciell genug ausgefallen sey.

Diese Umstände zusammen hätten ihn zu einer andern Erklärung über das Wesen und Methode der Speculation, im Unterschiede von Metaphysik und Geschichte der Philosophie, genöthigt.

Wir müssen gestehen: daß Uns Vieles in jenem Vorworte erst im Verlaufe der Lectüre des Textes und seiner zahlreichen Noten verständlich geworden ist.

Die wichtigste unter ihnen ist unstreitig folgende, S. 59.

„Es ist von durchgreifenden Folgen: vor all' und jeder speculativen Bewegung sich über das eigentliche Wesen und über den Umfang der Speculation überhaupt, ins Helle zu setzen und namentlich ihre Frage von der Frage der Geschichte und Metaphysik durch scharfe Bestimmungen zu unterscheiden" (die Geschichte hat es mit dem objectiven Was, die Metaphysik mit dem objectiven Grunde desselben, die Speculation aber hat es mit dem Wie [Causalnexe] zwischen jenem Grunde und seinem objectiven Materiale zu thun, und sie stehen als Zweige der Wissen-

Digitized by Google

schaft in demselben Verhältnisse zu einander, wie im Geiste die sogenannten Kräfte: Verstand, Vernunft und productive Phantasie).

„In dieser Ueberzeugung," heißt es weiter, „sind wir zu diesem Puncte fortgeschritten und finden uns den beiden Haupterscheinungen dermaliger Speculation gegenüber in einer gegensätzlichen Stellung. Wir meinen die pantheistische Speculation der neuesten Philosophie, und die antipantheistische von Günther.

Beide kommen darin überein: daß auch sie das jedesmal fragliche Was rein speculativ suchen und finden zu können glauben; so jedoch, daß dieses Was dort Pantheismus, hier als strenger Dualismus sich entwickelt.

Der Pragmatismus der pantheistischen Tagesphilosophie, bis auf seinen primitiven Anfang in Kant verfolgt, gibt Gründe genug zur Erklärung: Warum die neuere Speculation (in der Meinung: sich selbst den realen Inhalt erst schaffen zu müssen) zu ihrer gewaltsamen Behandlung des Objectiven sich schlechthin genöthigt sehe.

Kant hatte zwar ursprünglich die rein metaphysische Frage nach dem realen Was einer Außenwelt zur Hand genommen; aber der von ihr eingeschlagene Weg der Anschaulichkeit unter Leitung der Phantasie, welche die zwei Glieder (objectives Was und objectiver Grund) zur Einheit verbindet, war gleich anfangs schon speculativer Natur, und der kantische Versuch: durch Subjectivirung des Raumes das fragliche Causalverhältniß für das leitende Princip der Anschaulichkeit zu bestimmen, war zugleich der erste gewaltsame Anfang: auf dem bloßen Wege der Speculation das objective Was zu finden. Diese aller Metaphysik vorgreifende speculative Richtung ging in demselben Geiste auf die kantische Nachkommenschaft über, und nahm so sehr überhand: daß das ursprünglich reichhaltige dualistisch-objective Was der Aufgabe aus lauter Speculation zu einem prädicatlosen Etwas sich verpantheistirte, und endlich gar in ein reines Nichts umschlug."

Wir übergehen nun Einiges, was zur Schilderung dieses Zustandes gehört, um zur Hauptsache für unsere Betrachtung zu kommen.

„Diesen ursprünglich verfehlten Dualismus zwischen Gott, Geist und Natur, glaubt nun die güntherische Schule, und zwar wieder auf dem Wege bloßer Speculation, rechtfertigen zu können. Der Versuch: an dieser Stelle schon unsere Ansicht über ihre Methode niederzulegen, würde uns zu weit vom Ziele führen, daher wir (in der Hoffnung, weiter unten

Digitized by Google

zu Andeutungen noch Gelegenheit zu finden) hier mit der allgemeinen Bemerkung uns begnügen:

„Daß das vermeintliche unmittelbare Ergreifen des dualistischen Materiales durch bloße Speculation gewiß immer auf einer (mitunter sehr täuschenden) petitio principii beruhen müsse.“ Wie so?

„Indem dabei das objective Was (die gegensätzlichen Glieder) als alte vorphilosophische Wirklichkeiten festgehalten und als solche schon dem speculativen Denken zur Verarbeitung vorgelegt werden; ohne in ihrer Realität irgendwo wissenschaftlich begründet worden zu seyn.“

Zum Beweise dieser Behauptung wird angeführt:

„Die Existenz der Geister-, Natur- und Menschenwelt, und auch die des absoluten Gottes, ruht auf vorphilosophischen Füßen, indem die dabei gehandhabten Begriffe von Bedingtheit und Absolutheit“ zu früh (weil als bloß mitgebrachte) eintreffen, und ihre Rechtfertigung deßhalb immer nur einen scholastischen Anstrich behält, d. h. sich in Begriffen als solchen herumdreht, ohne auf ihre primitive Entstehung zurückzugehen und zwar durch die material-fungirende theoretische Vernunft. Der Verfasser schließt mit der Betheuerung: „daß auf diese Weise dem pantheistischen Zeitgeiste, der sich an dem objectiven Was vergreift, nicht zu begegnen sey.“

Wir können Herrn Volkmuth versichern: daß es uns immer sehr lieb seyn werde, zu vernehmen: daß er mit jenem Zeitgeiste einen ausgiebigeren Kampf nicht bloß eingegangen, sondern selbst durchgeführt habe, da es ohnehin nicht die Sache eines Einzelnen, am wenigsten aber die des ersten Unternehmers seyn kann, als Dictator des Friedens aus jenem Kampfe zu gehen.

Nichts desto weniger haben wir doch allen Grund, zu fürchten: daß Niemand Anderer in Bezug auf jenen glücklichern Ausgang, als er sich selber im Wege stehen werde. Denn auch er vergreift sich, und wenn auch nicht wie der Zeitgeist an dem objectiven, so doch an dem subjectiven Was, wenn er der Vernunft die Metaphysik, die Speculation aber der productiven Phantasie vindicirt und dieser endlich das Geschäft auferlegt: den Causalnexus zwischen dem objectiven Grunde und dem objectiven Was (welches der Verstand zu ordnen habe) auszumitteln, hiemit aber die Vernunft als impotent erklärt: den Grund, den sie für das Was bereits gefunden, auch mit diesem wieder in Verbindung zu bringen. Solch' eine Vernunft mit so schwachem Erinnerungsvermögen

Digitized by Google

hat freilich alle Ursache, die Einbildungskraft um Rath und That anzusprechen. Auch scheint solch' eine Vermögens- und Kräfte-Theorie noch zu sehr die Zeit der Kategorien, nach Kant's Ausmessung, zu verrathen, als daß der Zeitgeist, der alles Stereotype aus jener Zeit bereits in Fluß gebracht, der neuen Aufforderung zum Kampfe viel Gehör leihen sollte*).

*) Kant's speculative Richtung hat freilich nicht bloß seiner, sondern auch der spätern Metaphysik vorgegriffen; aber der erste gewaltsame Schritt lag keineswegs darin: daß er den Raum subjectivirte, und so das Causalverhältniß zwischen dem objectiven Was und dem objectiven Grunde vorhineinbestimmte, anstatt diese Function dem Principe der Anschaulichkeit (der productiven Phantasie) zu überlassen. (So verstehen wir nämlich die obige Reflexion des Verfassers über Kant's Unternehmen.) Denn nicht bloß der objective Raum, sondern auch die objective Zeit subjectiviren sich factisch in der Individuenbildung des Naturlebens, weil die objective Sphäre des letztern in die subjective umschlagen muß, wenn das Princip des Naturlebens zum Bewußtseyn (im Begriffe bloß versteht sich) gelangen soll. Jener gewaltsame Schritt lag vielmehr darin: daß Kant die Glieder des dualistischen Gegensatzes im relativen Seyn, nämlich Geist und Natur (die sich aber keineswegs zu einander verhalten wie das objective Was und dessen objectiver Grund, da jedes an sich schon als Seyn und Erscheinen, jenes Beide zugleich ist), abermal so unrichtig bestimmte, wie beide schon seit Cartesius in verunglückter Bestimmung vorlagen. Als Gedanke nämlich und Ausdehnung hatte dieser sie ursprünglich bestimmt, als Form und Materie (Kategorie und Inhalt) setzte Kant Beider Verhältniß zu einander fest, und verwechselte die Natursubjectivität mit der des Geistes. Auch ist uns jetzt der Grund nicht mehr unbekannt, der ihn zu dieser Bestimmung hintrieb; er lag nämlich in der sceptischen Manie seiner Zeit, in der die humisch-englische Philosophie den Continent beherrschte, und dem Er dadurch zu begegnen glaubte: wenn Er alles Erkennen unter die Form des logischen Urtheils stellte, d. h. als Subsumption des empirisch-gegebenen Materials unter die apriorisch-gegebenen Formen (Kategorien) des Denksubjectes behandelte. Hiemit aber war wohl die Denkseite der Natur am Menschen, bei Weitem aber nicht die Denk- und Erkenntnißseite des Geistes in Ihm, charakterisirt. Statt also mit einer Kritik der reinen Vernunft, hätte er mit einer Analyse des Selbstbewußtseyns beginnen sollen, die allerdings auch eine Kritik der Idee und des Begriffes gewesen wäre. Zugleich wäre auf demselben Wege einmal für allemal ausgemacht worden: Was denn an den sogenannten Geisteskräften (Vernunft, Verstand und Phantasie u. s. w.) nach zeitheriger Geltung Wahres, und was Falsches sey. — Der Verfasser sagt ja selber S. 143: „Weil Kant

Digitized by Google

Wenn diese Fingerzeige unserer Seits einstweilen als leere Bedenklichkeiten hingenommen werden sollten; so müssen wir es uns freilich gefallen lassen, da wir gar nicht gesonnen sind: auf die Grundansicht des uns geneigten Verfassers eben so kritisch einzugehen, wie auf die Ansichten unserer erklärten Gegner. Mit diesen wollen und können wir ihn durchaus nicht in eine Linie stellen — und Alles, was wir jetzt noch mit ihm verhandeln, hat bloß eine uns abgenöthigte Rechtfertigung, keineswegs aber eine muthwillige Rechthaberei zum Ziele.

Die Existenz der Geister-, Natur- und Menschenwelt soll in unserem Systeme auf bloß vorphilosophischen Füßen stehen; weil die dabei gebrauchten Begriffe vom Bedingten und Unbedingten zu früh sich einstellen. Diese hätten sich also später einstellen sollen, was geschehen seyn würde, wenn die Genesis derselben von der theoretischen Vernunft (die material, mithin nicht bloß formal fungirt) nachgewiesen worden wäre.

Solch' eine Nachweisung gibt uns der Verfasser nach seinem Versprechen später, S. 168, zum Besten. Es heißt daselbst:

a) „Wer den (gewöhnlichen) Schluß macht: die Welt ist ein bedingtes Seyn, also ist ein Unbedingtes; der setzt schon voraus das Zubeweisende, nämlich: daß die Welt ihren Grund nicht in sich habe.

b) Hat sie aber ihren Grund in einem Andern; so ist dies Gott selber, und es bedarf nicht erst eines Beweises seiner Existenz.

c) Der Ueberzeugungsact dagegen: die Welt hat den Grund ihres Seyns in einem Andern, hat die Idee Ihrer als Bedingten erst zur Folge; und hieran schlüßt sich erst die Correlat-Idee des Andern als des Absoluten an — und nun erst ist ein Gott bewiesen.

Wir haben Folgendes zu erwidern, und zwar zuerst gegen die Einleitung zu diesen drei Puncten.

In unserer Creationstheorie stellt sich der Begriff (besser Idee) von der Bedingtheit keineswegs zu früh ein, weil er gar nicht der erste,

---

nicht zuerst die seiner Hauptfrage vorangehende Frage nach der Realität und Qualität des Ich mit Glück absolvirt hatte, stand die Innenwelt überhaupt auf schwachen Füßen.“ Wir fragen aber: Ob denn Jeder, der bloß insofern auf Kant's Schultern steht, als er nicht vor, sondern nach Kant zu philosophiren begonnen, deßhalb auch schon auf Kant's schwachen Füßen stehen müsse? Die Antwort hierauf liegt Oben im fortlaufenden Texte.

Digitized by Google

ſondern ſelber erſt vermittelt iſt, durch den Begriff von der Beſchränktheit, und dieſer iſt aus der Erfahrung vom reflectirenden Geiſte gewonnen. Der Gedanke alſo: Etwas iſt Bedingtes, d. h. iſt nicht durch ſich, iſt die Folge von dem Gedanken: Etwas erſcheint nicht einmal bloß durch ſich. Jene Erſcheinungsweiſe iſt deßhalb eben die eines bedingten Seyns.

Jene empiriſche Thatſache: daß Etwas eines fremden Einfluſſes bedarf, um zu erſcheinen, wird auf dieſe Weiſe ſelber begriffen aus der Idee: daß im Erſcheinen das Seyn in ſeiner Qualität ſich offenbare.

Daraus folgt nun in Bezug auf den Punct a) in der obigen Nachweiſung: daß jener Schluß keineswegs das vorausſetze, was er beweiſen wolle, nämlich: daß die Welt ihren Grund nicht in ſich habe.

Es iſt ja offenbar bewieſen, d. h. nachhergeſetzt und nicht vorausgeſetzt: daß die Welt ihren Grund nicht in ſich habe, eben weil ſie nicht einmal durch ſich zu erſcheinen im Stande iſt.

Auch wäre hier noch zu bemängeln: daß der Ausdruck: den Grund nicht in ſich haben, nicht geſchickt ſey: den Begriff der Bedingtheit zu bezeichnen.

Die Welt als Subſtanz iſt ja der Realgrund ſelber von Ihr als Erſcheinung. Sie hat alſo auch den Grund in ſich von dieſer letzteren — keineswegs aber den Grund von Ihr ſelber als Subſtanz.

In Bezug auf b) müſſen wir bemerken: daß Zuviel bewieſen iſt, wenn geſagt wird: daß es keines Beweiſes mehr bedürfe für das Daſeyn Gottes, weil Gott ja das Andere, in welchem die Welt ihren Grund habe, ſchon ſelber ſey.

Denn eben darum, weil Gott jenes Andere iſt, iſt er bewieſen, indem er Etwas vorausſetzt, welches ſich als Prämiſſe zu dem Gottesgedanken in Uns, als Schlußgedanken verhält. Jenes Andere iſt freilich anfangs nur noch als ein bloß Abſolutes zu faſſen — welches als ſolches noch nicht von Jedem für Gott gehalten wird, der gewohnt iſt, mit dem letzten Begriffe, ein Abſolutes mit Bewußtſeyn, zu bezeichnen.

Der Punct c) hat auch ſein Nimium. Es iſt unrichtig: daß der Begriff der Bedingtheit erſt die Folge ſey von dem Gedanken: die Welt exiſtirt in einem Anderen. Wie ſo? Zu dem Zwecke fragen wir: Was iſt denn der Inhalt des Begriffs der Bedingtheit? Die Antwort kann nur lauten: Seyn nicht durch ſich.

Der Inhalt des Gedankens aber: die Welt hat ihren Grund in einem Andern, iſt: Seyn durch Anderes.

Digitized by Google

Beide Inhalte nun mit einander verglichen, lassen folgende Aequation zu:

Seyn nicht durch sich = Position mit Negation.

Seyn durch Anderes = Position ohne Negation, weil mit Position eines Andern. Wie so?

Weil im zweiten Satze das negative Moment des ersten Satzes einstweilen negirt und in einem Andern aufgehoben wird, jedoch ohne sich auf eine Bestimmung dieses letzteren einzulassen. Unstreitig hat also die doppelte Negation die einfache zu ihrer Voraussetzung. Jene ist Folge von dieser; nicht aber umgekehrt. An die Idee der Bedingtheit schlüßt sich nun zuletzt allerdings die Correlat-Idee vom Absoluten an, nur nicht in der angeführten Ordnung, nämlich:

α) Seyn durch Anderes,

β) Seyn nicht durch sich,

γ) Seyn durch Sich = Absolutes; wohl aber in folgender:

α) Erscheinen nicht durch sich = Beschränktes,

β) Seyn nicht durch sich = Bedingtes,

γ) Seyn durch Anderes = Bedingtes durch Unbedingtes.

Dieses aber ist = Seyn + Erscheinen durch sich — oder — ein Sichwissendes Unbedingtes mit objectiver Realität, d. h. im Gegensatze zum denkenden Subjecte in subjectiver Realität.

Diese Ordnung endlich beschlüßt sich ursprünglich im Menschengeiste; ihr immanentes Resultat ist die Idee, als der Gedanke von ihm selber als Realprincipe, den er mit dem Worte Ich bezeichnet, ihr transscendentes Resultat aber ist der Gottesgedanke. Und so weis't allerdings das eine Princip auf das andere Princip hin, d. h. principium petit principium; ohne jedoch eine logische petitio principii zu seyn. Durch jenes Grunddenken ist der Denkgeist erst im Stande, einerseits aus den Erscheinungen der Natur die reale Wurzel zu ziehen (oder was dasselbe ist: jene auf ihre Substanz zurückzubeziehen), anderseits aber den Begriff als den Brennpunct aller jener Erscheinungen nicht bloß aufzufassen, sondern auch als das Resultat eines Prozesses zu bestimmen, der diametral dem Denkprozesse des Geistes entgegengesetzt ist, und hiedurch die Realprincipe (Substanzen) beider Methoden in qualitativ wesentlicher Verschiedenheit offenbart.

Ja er kann endlich aus dem eigenthümlichen Conflicte der Idee und des Begriffes im Denkleben des Menschen sehr bald auf den Ge-

Digitized by Google

danken kommen: daß der Mensch als Einheit des Begriffes und der Idee auch die Synthese beider Substanzen sey, die als solche die Antithese von Geist und Natur zur Voraussetzung haben müsse.

Aber dieses Muß stellt sich auf dem analytisch-psychologischen Wege kategorisch noch nicht ein; wohl aber auf dem synthetisch-metaphysischen Wege, der von der Idee des Absoluten, dem transscendenten Resultate jenes Weges, ausgeht zu dem Zwecke: um in ihr den Grundgedanken für die Realität der Welt zu gewinnen. Die Unvollkommenheiten aber jedes dieser beiden Wege, in ihrer Abgerissenheit von dem Andern, können nicht dem Systeme selber zur Last gelegt werden, so lang es nicht behauptet: Mit dem Einen allein in der Speculation auszulangen; diese Behauptung aber ist in unserer Creationstheorie nirgends zu finden.

Endlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen: daß wenn die Idee (das Sich selbst als Grund wissen) das Resultat, der Schlußmoment einer innern Procedur ist, sie eo ipso noch andere Momente zu ihrer Voraussetzung haben müsse. So setzt jede Unterscheidung die Scheidung voraus, so wie diese die Unterscheidung nach sich setzt. Diese ist hiemit abhängig von jener, und die Verschiedenheit in der ursprünglichen Scheidung einer Substanz, bestimmt die Verschiedenheit ihrer Unterscheidung, und hiemit zugleich die Mannigfaltigkeit des Gedankens, als der Selbstoffenbarungen der Substanzen.

Wenn nun der Verfasser S. 109 die Bemerkung macht: „Daß unser System Alles Leben in und außer Gott auf die stereotype Form der Selbstbewußtseyns-Entfaltung reducire," und hinzusetzt: „daß diese Ansicht von beengendem Einflusse sey, weil dem Acte des Selbstbewußtseyns noch ein anderer bedingender vorangehe," ohne jedoch anzugeben, was dies Vorangehende sey; so wird er von Nun an wissen: Was wir jenem Acte vorangehen lassen; wiewohl er es schon aus dem ihm bekannten Peregrins-Gastmahle wissen könnte.

Die stereotype Form ist übrigens in keiner Untersuchung das Erste, wohl aber das Letzte.

Nur dann erst, wenn mehrere Weisen vorliegen, in denen Substanzen sich selber erscheinend erfassen, kann der Begriff sich zur Idee gesellen, um das Gemeinsame in jenen Weisen zu erheben und unter Einen Ausdruck zu bringen. Und so ergibt sich vor Allem eine Gleichheit in der Zahl der Momente in jeder Selbstoffenbarung. Und wenn der Denkgeist hier nicht auf seiner Huth ist; so kann es ihm bald widerfah-

Digitized by Google

ren: daß jene Allgemeinheit sich als Gesetz als Fatum geltend macht, unter dem alles Leben in Gott und außer Gott gestellt werden müsse.

Und gesetzt: er habe eingedenk der Idee, diese Klippe glücklich umgesegelt; so ist die Gefahr noch nicht ganz vorüber. Er hat nämlich eine Trias in der Gottheit, und eine Trias in der Weltcreatur vor seinem Geiste liegen; und wie bald kann ihn hier der Gedanke anwandeln: eine Parallele zu ziehen zwischen den einzelnen Coefficienten beider Ternare.

Solcher Versuche liegen aus alter und neuer Zeit eine Unzahl gröberer und feinerer Gestaltung vor. Auch unser Verfasser hat einen neuen Versuch gemacht, und darauf gründet sich sein Vorwurf in der Vorrede: daß unser System den speculativen Nexus des relativen und nachbildlichen Seyns mit dem absoluten und vorbildlichen Seyn nicht speciell genug durchgeführt habe. Auch können wir ihm in jener Beziehung ganz beistimmen, ohne auf seinen angeführten Grund einzugehen: den er in einer nicht speciell genug gelegten psychologischen Basis findet.

Wir sind vielmehr der Meinung: daß je gründlicher und tiefer die Letztere ausfalle, desto eher jener Parallelismus als metaphysische Spielerei sich herausstellen müsse. Wenn der Denkgeist den Menschen auf psychologischem Boden schon als Syntheſe ahnet, die als solche eine Antitheſe zur Voraussetzung hat; so läßt sich in der Metaphysik im gewissen Sinne noch leichter sagen: der Mensch geht von Geist und Natur aus; was aber darüber hinausgeht, ist zu Viel aus dem Grunde: weil mit demselben Rechte, als Einer im Geisterreich den Reflex des göttlichen Vaters erblickt, ein Anderer in demselben das Abbild des ewigen Sohnes erschaut.

Jener aus dem Grunde, weil vom Vater — nach der heil. Schrift — im Anfange der Himmel und die Erde erschaffen worden sey; dieser aber aus dem Grunde, weil in der Natur das Zeugungsleben sich als Reflex der göttlichen Vaterschaft mittelst Emanation, nicht aber der des ewig Gezeugten darstelle.

Uebrigens wünschen wir auch in diesem Stücke dem Verfasser Glück zu dem nothwendigen Unternehmen: Nach der Wurzel des dialectischen Zwanges für jenen Parallelismus zu graben; bis dahin aber möge er uns nicht verargen: wenn wir uns mit der speculativen Rechtfertigung des geoffenbarten Wortes begnügen: daß es der Sohn sey, durch den Alles und ohne den Nichts gemacht ist, was gemacht ist.

Die Ursache aber solcher Genügsamkeit möge er nicht gleich in

Digitized by Google

einem psychologischen Fundamente, das auf halbem Wege stehen geblieben, erblicken. — Wir haben allerdings bisher weder eine Psychologie noch eine Anthropologie, weder eine Theorie der Idee noch eine des Begriffes geschrieben, selbst die vorliegende Arbeit ist nur eine historische Einleitung zur Theorie des Gedankens; aber dieser Mangel an einer Realwissenschaft hat sich uns nie als ein zureichender Grund aufgedrängt: In der Gegenwart, wo sich die wissenschaftlichen Interessen der frühern Jahrhunderte gegenseitig auf die Spitze getrieben haben, unsere Stimme mit abzugeben. Treten ideenlose Bücher auf, warum sollten Ideen, bevor sie Bücher werden, zum Stillleben verurtheilt seyn. Findet doch jeder Gedanke seinen eigenthümlichen Einband schon in dem Lederbalge dessen, der ihn zuerst dachte.

Und wenn der Verfasser endlich in dem Abgange jener Realwissenschaft sogar den Grund findet von dem Vorwurfe unverständlicher Mystik, der bisher unserer Creationstheorie gemacht worden sey; so können wir ihm diese Kurzsichtigkeit in der pragmatischen Behandlung der Spottnamen, die von Zeit zu Zeit auch im wissenschaftlichen Leben und Treiben sich Platz zu machen wissen, noch weniger zur Last legen, da ihm als einem Anfänger auf der Laufbahn wahrscheinlich noch nie das Weihwasser in die Augen getreten seyn wird, dies Universalmittel für jenes Augenübel.

Die Merk- und Warnzeichen ändern sich mit den Zeit- und Ortsverhältnissen. Hier ist's ein Heubüschel von einer Wiese, auf der doch der Träger sich nie begrasete; dort ist's eine bunte Schleife, was man dem gewöhnlichen Pecus ans Horn bindet. Und was einst unverständliche Mystik, wird jetzt unvernünftiger Rationalismus gescholten. Wer sich wissenschaftlich mit den bald als Widersprüche belächelten, bald als Pfaffereien ausgepfiffenen Geheimnißlehren der geoffenbarten Religion beschäftigt, in der Absicht, um den Glauben an sie für sich und Andere zu rechtfertigen; dem können beide Auszeichnungen zu Theil werden, weil es nur auf den Gegner ankommt, der ihm zufällig gegenüber steht. Und wir möchten keine Wetten mit dem Verfasser eingehen: daß ihm, nach seinem Aufenthaltsorte zu schlüssen, der Haarbeutel des Hermesianismus lang ausbleiben werde, wenn er ihm nicht schon angeheftet seyn sollte, obschon er nach gewissen Aeußerungen in der Vorrede als Antipode zu Jenem sich aufstellt.

Er sagt nämlich daselbst: „Sieht man sich zu Gunsten des denken-

Digitized by Google

den Subjectes einmal zu dem billigen Geständnisse genöthiget: eine Offenbarung könne zwar, als übernatürliche Mittheilung mit ihrem objectiven Inhalte, die Aufschlüsse über Gott und sein Verhältniß zur Welt, wie solche dem Menschen auf natürlichem Wege zustehen, übersteigen; werde aber als eine göttliche Mittheilung dabei mit der wesentlich angestammten Gesetzlichkeit des intelligenten Geistes doch nicht in Widerspruch treten dürfen; so hat man nur noch zu fragen: Wie denn über das Nichtdaseyn eines solchen Widerspruches zu entscheiden sey, und die Antwort wird schon die hinüberführende Brücke zum Mysterium seyn."

Von solch' einer Brücke kann der Hermesianismus allerdings nichts wissen wollen; so lang er der Vernunft in Glaubenssachen nur ein negatives Kriterium einräumt und einräumen muß, wenn er sich nicht mit der Verwerfung desselben auf einmal vom katholischen Boden auf das Fundament des orthodoxen Lutherthums versetzen will*). Hundert Stellen für eine aus Luther's Schriften bestätigen: daß Luther die platte Undenkbarkeit, die absolute Unbegreiflichkeit zum Kennzeichen der geoffenbarten Lehre machte. Dieser ihre Beurkundung

*) Die se Behauptung würde freilich eine Einschränkung leiden in der Voraussetzung: daß jene anonyme Schrift von einem Hermesschüler verfaßt wäre, die unter dem Titel: Theologische Beurtheilung der Sätze, dem Clerus der Erzdiöcese Köln zur Unterschrift vorgelegt, Frankfurt am Mayn, 1837, erschienen ist. Es heißt daselbst S. 30 in der Note: „Für die innere Wahrheit einer Lehre wird auch die Frage erhoben: Ob sie mit Lehren der Vernunft nicht, erweislicher Maßen, im Widerspruche stehe. Die Unerweislichkeit aber eines solchen Widerspruches ist so wenig ein Beweisgrund für ihre Wahrheit, daß sie vielmehr nur die Unerweislichkeit ihrer Falschheit darthut." — Offenbar ist hiemit dem negativen Kriterium der Vernunft in Glaubenssachen keineswegs das Wort gesprochen. Es ist aber auch der Fall möglich: daß jene Schrift ihr Daseyn dem jocosen Einfalle verdankt: Vor der hörenden Kirche ein Exempel zu statuiren: Wie weit es jeder in der Ketzerriecherei bringen könne, wenn er Lust und Geschick dazu hat. Denn nach S. 42 erweis't der Verfasser der Erweiterung eines Dogma dieselbe Ehre, wie einer Verengerung desselben. Die Fortbildung wie die Zurückbildung nennt er „eine offenbare Häresie." — Wer darf es wagen, dem Verfasser den in unseren Tagen kostbaren Ruhm eines Stabilitäts-Theologen anzutasten? Gewiß Niemand, es sey denn ein Antihermesianer!

Digitized by Google

lag eben in jener Unbegreiflichkeit, und hiemit in dem factischen Widerspruche gegen alle Denkgesetze. Jene Undenkbarkeit galt daher auch als der secundäre Wunderbeweis, so wie die primären Zeichen nur deßhalb als Wunder galten, weil sie mit den Naturgesetzen der Körperwelt im Widerspruche gefunden wurden.

Allein jene Discrepanz wird dem Verfasser auf die Dauer doch nichts nützen, wenn er auch das Wort nicht über die Zunge gebracht hätte: „daß, wer neben dem Prädicate der Uebernatürlichkeit auch noch das der völligen Undenkbarkeit in den Begriff des Mysteriums mit aufnimmt, einen Mißverstand verrathe, der vom Unverstande in nichts verschieden sey.“ Man wird ihm schon begreiflich zu machen wissen: Worin der Unterschied liege zwischen Unverstand und Mißverstand. Einmal nämlich, wird es heißen, liegt der Unterschied im Verdienste des Glaubens, das desto größer ausfällt, je mehr das Wissen vom Glauben ausgeschlossen bleibt. Dann aber liegt der Unterschied in der Reinheit des Glaubens. Durch den Hinzutritt des Verstandes wird der reine Glaube Anfangs zwar nur verunreinigt, mit der Zeit aber so beschmutzt, daß seine Artikel, gleich Kothlappen, von der gebildeten Welt mit Füßen getreten werden; und auf diesem Puncte (es ist der Nadir ohne Zenith) steht leider! unsere Zeit. — Und was wird der Verfasser gegen dies Raisonnement einzuwenden haben? Etwa abermal das negative Kriterium; weil dieses die alte Kirche von Jeher der Vernunft eingeräumt hat? Allein wir dürfen die Kirche nicht mit der Scholastik vereinerleien, heißt es, jene wohl, aber nicht diese ist ohne Makeln und Runzeln.

Viele davon sind ihr zwar bereits von der Bügeleisengluth der Reformatoren ausgeglättet worden; aber einige sind noch zur Stunde vorhanden, und dahin gehört eben jenes negative Kriterium, dieser zweite faule Fleck, neben dem ersten in der Lehre vom liberum arbitrium, die zusammen das pelagianische Moment des Katholicismus constituiren. Liegt denn in den oben angeführten Stellen nicht offenbar die Hoffnung ausgesprochen, daß das negative noch zum positiven Kriterium und hiemit die Vernunft als Magd, zur Braut Christi und Mitregentin im Reiche Gottes werde erhoben werden? Und wer kennt nicht Ihre Herrschsucht? Offenbar ist jenes die Spalte, die zur Spaltung wird, sobald der böse Geist durch jene einmal in die Kirche gefahren ist, von dem sie kein Exorcismus mehr zu befreien im Stande ist.

Es wird dem Verfasser auch nichts helfen, wenn ihm etwa der ge-

Digitized by Google

schichtliche Recurs einfallen und darthun wollte: daß das erste Extrem des ursprünglichen Protestantismus das zweite des gegenwärtigen hervorgerufen habe, nämlich der Irrationalismus in der alten den Rationalismus in seiner neuen Theologie. Denn solchen tollen Ueberschlägen des einen in's andere Extrem, wird in der wahrhaft alten, streng katholischen Kirche sehr leicht durch kalte Umschläge aus der lateinischen Küche gesteuert, die die Köpfe nüchtern und die Hände in dem Zustande erhalten: daß ihre Schreibfinger ihr Heil in Furcht und Zittern wirken. — Aber soll denn gar nichts helfen? wird Volkmuth fragen.

Ganz gewiß das bekannte: Stecke dein Schwert in die Scheide, willst du nicht durch's Schwert umkommen! Wollen Sie aber, um Ihren Namen nicht Lügen zu strafen, nicht umsonst vom Leder gezogen haben; nun dann trösten Sie sich, wenn der sociale Jammer nach Ihrem Herze greift, gleichfalls mit socialen Wahrheiten, die es nicht von Heute auf Morgen, sondern ewig sind und bleiben; wie solche zu finden sind in dem goldenen Büchlein unter dem Namen: Grundzüge der Societätsphilosophie *).

Hiemit nehmen wir einstweilen von unseren Gegnern und Lesern zugleich Abschied.

Mögen unter jenen und diesen die Hauptverehrer des Begriffes es uns nicht zu übel auslegen: daß wir bei der Planzeichnung der neuen Riesenbauten unter der Herrschaft des letzteren, nebenbei stets aufmerksam machten: daß jene nie unter Dach gebracht worden wären, hätte nicht der hohe Aleide, der Geist, wenn auch bisher durch Schicksalsspruch im Frohndienste seines verzärtelten Halbbruders Eurystheus, doch allmächtig dabei mitgewirkt, hiedurch aber zugleich das Problem seiner alten Knechtschaft so gelöst habe, daß diese für die Zukunft unter die Unmöglichkeiten für Ihn gehört.

Ob und Wie Ihm seine eigene Bauunternehmung gelinge — Ob und Wie Er seiner Zeit damit gefallen werde? wie immer die Antworten auf diese Fragen ausfallen mögen; sie können im Aleiden den Chroniken nur reinigen, nie verletzen.

So viel dient zugleich zur Aussicht für Jene, die in der alten und

*) Verfaßt von Fr. Baaders herausgegeben von Dr. Fr. Hoffmann. Würzburg, 1837. S. 28—35—38—49.

Digitized by Google

neuen Ichsphilosophie, „selbst wenn sie im kirchlichen Talare einhergeht,“ nichts als verkappten Egoismus wittern *). — Und fürwahr! des Theoretischen sind sie für immer los und ledig worden, so lang sie vom eitel Nichts aller Creatur ihren Mund nie voll genug nehmen können. Muß nämlich in diesem Nichts Gott selber Sich denken, damit Es zum Gottesgedanken gelange; warum sollte Er nicht auch sein Ich in jenem Nichts mitdenken? Im Sich liegt ja das Ich ohnehin eingeschlossen.

*) Siehe die Schrift: Hermes, Hermesianer und Hermesianismus. Unstreitig die merkwürdigste unter allen, die über dieselbe Angelegenheit in Deutschland an's Licht getreten sind. Ihr Verfasser, Exhermesianes sub der Damnation, beschäftigt sich zunächst zwar nur mit einem Friedensvorschlage zwischen Hermesianern und Rom, indem er jene auf das Hauptgebrechen ihres Meisters, dieses aber auf das Hauptverdienst desselben aufmerksam macht; aber sein prophetischer Geist reicht weiter, und er läßt den Leser Blicke thun in die Präliminarien zum ewigen Frieden zwischen der Weltweisheit und der Gottesgelehrtheit im Reiche Gottes.

„Das System, heißt es S. 16, worauf die Kirche ihre Gründe beruhen läßt, darf kein System seyn von einem Einzelnen erbaut; sondern ein System, das Alle anerkennen, selbst Juden, Türken und Heiden. Die allgemeine Kirche soll ja zu Allen kommen, zu allen Zeiten, an aller Orten anerkannt werden. Wie nun aber, wenn ihre Fundamente von Allen nicht als richtig anerkannt würden?“

Solch' ein System soll nun Hermes nicht bloß im Sinne gehabt, sondern dasselbe auch aus den Fundamenten herausgearbeitet, nicht aber zum Abschlusse gebracht haben. Wie so?

„So wie die Kirche (S. 27) und ihre Theologie mit der Medicin und Jurisprudenz auf der gemeinschaftlichen Basis beruhen: Es gibt eine wirkliche Außen- und Innenwelt; so hat die erstere und ihre Offenbarungstheorie noch das besondere Fundament: Es gibt einen wirklichen Gott.“

„Die Basis der Kirche ist also der praktische Realismus der ganzen Welt, und da dieser zugleich die allgemeine Philosophie genannt werden kann; so wurzelt auch die allgemeine Kirche in einer allgemeinen Philosophie.“

Hermes soll nun zwar dargethan haben: „daß der praktische Realismus der ganzen Welt auch theoretisch mit Nothwendigkeit angenommen werden müsse; (diese Basis komme auch der Kirche und ihrer Theologie zu Statten, da die Wirklichkeit der Welt mit der Wirklichkeit Gottes im innigsten Zusammenhange stehe) — bei dem Beweise aber des zweiten Fundamentes blieb Hermes nicht der Weltweise par excellence. Er gerieth in die gewöhnlichen Fallstricke der Philosophen, stiftete einen Her-

Digitized by Google

Das Einträglichste in dieser göttlich mystificirten Ichstheorie ist unstreitig: daß den hellsehenden Restauratoren derselben ihr praktischer Egoismus von keiner Macht im Himmel und auf Erden imputirt werden kann. Daß sie diesen aber doch noch meisterhaft zu verkappen suchen, geschieht eben nur pro foro externo, auf dem sich die plebs misera ohne gnostische Bildung nichts einfallen läßt von einer Verpuppung des göttlichen Wurmes, der nie stirbt, immer nur sich metamorphosirt.

---

mesianismus und seine Schüler machen die buntscheckige Isaner-Pflanze aus.» Wie so?

»Statt nämlich unsern allgemeinen Satz zu beweisen: Es gibt wenigstens einen Gott; behauptet er den ihm eigenthümlichen Satz: Es gibt Nur einen Gott.» Der Verfasser thut nun ferner dar: daß Hermes mit diesem Satze einerseits Zuviel bewiesen habe, weil er Mehr enthält, als zu einer allgemeinen Basis erforderlich ist, und weil jenes Mehr, d. h. das Nur schon der Offenbarung anheimfällt; anderseits aber zugleich: daß er jenes Nimium auch noch schlecht bewiesen habe. Kurz, zu den bekannten: Nimium probans, nihil probat, kommt noch das male probans.

So viel indessen über das neue System als neues Fundament der allgemeinen Kirche, weil es Alles, nur »keine einzelne Privatphilosophie, aus egoistischem Boden hervorgewuchert» ist.

Sollte aber den seltenen Erfinder desselben doch das Unglück treffen, daß seine Schrift die Gelegenheitsmacherin würde: ein Sprichwort der Morlaken in Dalmatien, welches lautet: »Er ist dummer als unser Herr Pastor!» ins nördliche Deutschland zu verpflanzen; so möge er sich mit dem biblischen Sprichworte: Nemo propheta in patria! und mit dem Bewußtseyn trösten: daß Deutschland an Ihm wenigstens einen Friedensstifter in seinen Gauen besitzt; wenn es auch vor der Hand noch nicht ausgemacht ist: Ob dasselbe an Ihm nur den Theologen besitzt; der seinen Mann eben so für Propaganda fidei als für die der Philosophie zu stellen im Stande ist, und zwar den Letztern — wenigstens außer Deutschland; den Ersteren aber — nur für Götzen- und Fetisch-Diener und Parasiten. Et hic Niger est, quem tu vero Romane non caveto!

Digitized by Google

Verbesserungen.

Seite	19.	Zeile	15	von	Oben	statt:	reales	lies:	reale
—	48	—	11	—	Unten	—	jener	—	jene
—	111	—	17	—	—	—	wird	—	werden
Ebendaselbst		ebendaselbst				—	Kategorien	—	Kategorie
Seite	128	Zeile	13	von	Unten	—	Bestimmtheit	—	Bestimmung
—	145	—	3	—	—	—	müßten	—	mußten.
—	172	—	8	von	Oben	—	Unendlichkeit	—	Deutlichkeit
Ebendas			6	—	—	—	;	setze:	—
Seite	176	—	2	—	—	—	wenig	lies:	sehr
—	201	—	4	—	—	—	ihrer	—	seiner
—	224	—	7	von	Unten	—	Subsianz	—	einer Subsianz
—	237	—	9	—	Oben	—	an	—	in
—	239	—	15	—	—	—	wie wohl	—	wiewohl
—	257	—	16	von	Unten	—	für	—	von und für
—	266	—	8	—	Oben	—	Begriffen	—	dem Begriffe
—	283	—	17	—	Unten	—	ihr	—	ihm
—	284	—	10	—	—	—	Jener	—	Dieser
—	335	—	16	von	Oben	—	lebenden	—	lebendigen und geistigen
Ebendaselbst		—	7	—	Unten	—	jede	—	jene
Seite	368	—	8	—	—	—	jener	—	jene
—	369	—	18	von	Oben	—	die	—	das Resultat
—	402	—	1	—	Unten	—	vom	—	zum

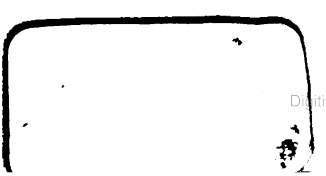
Gedruckt bei J. P. Sollinger.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

SCHOENHOF'S MOELLER
BOSTON
20 WINTER STREET 20



Digitized by Google

Digitized by Google